The Catholic
Theological Union
LIBRARY
Chicago, Ill.

SAINT PAUL

ÉPITRE

AUX GALATES

CUM PERMISSU SUPERIORUM

IMPRIMATUR

Parisiis, die 30ª Octobris 1931.

V. DUPIN

V. G.

ÉTUDES BIBLIQUES

SAINT PAUL

ÉPITRE

AUX GALATES

PAR

LE P. M.-J. LAGRANGE

DES FRÈRES PRÊCHEURS

The Catholic
Theological Union
LIBRARY
Chicago, Ill.
WITHDRAWN

QUATRIÈME ÉDITION

PARIS
LIBRAIRIE LECOFFRE
J. GABALDA et Cie, Éditeurs
RUE BONAPARTE, 90

1942

Bibliotheca Augustana

SANCTO PATRI DOMINICO

A MADAME AMÉLIE MAX FRACHON

AVANT-PROPOS

POUR LA SECONDE ÉDITION

La première édition de ce Commentaire date de mars 1918. Il n'avait pas la prétention de dire le dernier mot sur des questions fort agitées. Peut-être même serait-il à propos de le corriger à la lumière des discussions récentes. Nous devons donc dire au lecteur pourquoi il n'a pas été remanié à fond.

Nous avions surtout à cœur de déterminer quelle était la position des judaïsants, adversaires de saint Paul. Ils ne soutenaient pas seulement que la pratique de la Loi conduisait à une perfection plus haute; ils en faisaient résolument, même pour les Gentils, une condition de salut. Or il semble que l'opinion ne voyant en eux que des judaïsants modérés, soutenue naguère par le R. P. Cornely, MM. Thomas, Ramsay, Toussaint, Aherné (1), n'a plus été défendue.

En Angleterre on est toujours en très grande majorité d'avis que la lettre a été adressée aux chrétiens d'Antioche de Pisidie, de Derbé, de Lystres et d'Iconium (2). En France M. Lévesque a pris le même parti dans la *Revue pratique d'apologétique,* en visant spécialement les raisons apportées dans ce commentaire. Je n'ai rien à ajouter à une réponse parue dans la même Revue (3). Aussi bien les Allemands demeurent fidèles en très grande majorité à la Galatie proprement dite.

Autre point délicat. Le chap. II des Galates fait-il allusion à la conférence de Jérusalem où la question de la circoncision des Gentils fut tranchée dans un sens favorable à Paul (Actes XV)? La majorité est toujours de cet avis. Cependant M. Knox rattache le voyage de Paul et de Barnabé (Gal. II) à la visite des deux Apôtres

(1) Dans l'encyclopédie américaine catholique, vol. VI, p. 338. Cf. Bandas, *The Master-Idea of Saint Pauls Epistles...*, p. 84.

(2) Par exemple : Knox, *Saint Paul and the Church of Jerusalem,* Cambridge, 1925.

(3) 1er août 1920.

mentionnée dans les Actes (XI, 30), avant le martyre de saint Jacques. De sorte que, sous prétexte de sauvegarder l'exactitude des Actes au ch. XV, il sacrifie celle du ch. XI, en plaçant cette visite en 47 ou 48. Nous persistons à penser que Gal. II et Actes XV sont deux aspects du même événement, sans qu'on soit contraint d'opter entre les deux branches du dilemme du Rev. Knox, ou pour l'inexactitude flagrante de Luc ou pour un parjure délibéré de Paul (1).

Nous avions signalé (2) le remaniement de la chronologie exigé par l'opinion de M. Loisy : si Jean, que Paul a vu au concile de Jérusalem, est mort en 44 avec son frère Jacques, il faut donc que cette réunion ait eu lieu au plus tard au début de 44. M. Maurice Goguel n'a pas reculé devant cette conséquence (3). Or, si Paul avait mis dix-sept ans entre sa conversion et cette date (Gal. II, 1), il eût donc été converti en l'an 26/27, ce qui est trop tôt. Tandis que, s'il a voulu dire quatorze ans, on peut placer sa conversion en l'an 29, ce qui n'est pas trop tôt, Jésus étant mort en l'an 28 d'après M. Goguel qui s'appuie sur Jo. II, 20.

Mais ce même endroit de Jo. II, 20, dans la pensée de l'auteur suppose encore deux ans de vie au Sauveur, dont la Passion serait ainsi datée de l'an 30. Et quant au prétendu martyre de Jean, fils de Zébédée, avec son frère Jacques en l'an 44, c'est une audacieuse fiction de la critique extrémiste. Ayant essayé de le montrer une fois de plus dans le commentaire du quatrième évangile, nous demandons la permission d'y renvoyer.

Cela ne résout cependant pas la difficile question du sens de Gal. II, 1. Le rév. Knox reconnaît que les quatorze ans s'entendent beaucoup plus naturellement de l'intervalle entre les deux visites (4), et cependant il conclut qu'ils couvrent tout l'espace depuis la conversion.

C'est que les difficultés sont assez grandes, et, sur ce point du moins, nous étions presque décidé à rétracter notre opinion. Nous ne changeons rien, parce qu'en somme la chronologie demeure incertaine, et dès lors il faut s'en tenir au sens naturel des termes.

(1) KNOX, *Saint Paul and the Church of Jerusalem*, p. 188.
(2) Sur Gal. II, 1.
(3) Introduction au Nouveau Testament, t. IV, p. 98.
(4) *L. l.* p. 188, sur Gal. II, 1, *which would certainly be more naturaly understood to mean that the second visit took place fourteen years after the first.*

Voici les raisons de douter. Depuis que la rencontre de Paul avec Gallion à Corinthe est fixée à l'an 51, ou au plus tard à l'an 52, on ne peut placer le concile de Jérusalem plus tard que 49 ou 50.

Si l'on remonte de dix-sept ans pour trouver l'année de la conversion, on aboutit à 32/33. Or il semble que c'est trop tôt, pour deux raisons : 1° Peu avant cette conversion, saint Étienne a été mis à mort par les Juifs. Ils n'en avaient pas le droit. On est donc porté à placer cet acte d'indépendance à un moment où l'autorité romaine a pu fléchir, c'est-à-dire après la déposition de Pilate par Vitellius, à la fin de l'an 35 ou avant Pâque de l'an 36 (1). 2° Deuxième raison, qui semble corroborer la première. C'est trois ans après sa conversion que Paul a quitté Damas échappant aux intrigues des Juifs (Act. IX, 23-25) et à la surveillance de l'*ethnarque* ou chef régional d'Arétas, roi des Nabatéens. Cela implique naturellement qu'Arétas avait alors Damas en son pouvoir. Or il est peu probable qu'il y ait été maître sans une cession bénévole qu'on attribue à Caligula, donc après la mort de Tibère (16 mars 37). Paul n'a donc eu rien à démêler avec les gens d'Arétas avant l'an 37. Arétas étant mort en l'an 40, l'année 39 conviendrait à la fois à ce qui regarde Arétas et à ce qui regarde saint Étienne. Il faudrait donc placer seulement quatorze ans, et non dix-sept, entre la conversion et le concile de Jérusalem.

Cette opinion est assurément plausible, et le lecteur pourra rectifier dans ce sens le commentaire de II, 1.

Cependant il s'en faut qu'elle s'impose.

Le meurtre d'Étienne n'a pas été le résultat d'un jugement régulier, mais d'une explosion de fureur, interrompant sa défense. Un pareil fait peut se produire sous n'importe quel gouvernement. Un gouvernement ferme impose des sanctions. Pilate n'y aurait pas manqué. Nous ne savons ce qu'il en fut.

Le point relatif à Arétas n'est pas non plus très clair. Cependant nous refusons l'appui que nous offrent les critiques extrémistes. Plaçant le concile en l'an 43, même en ne soustrayant que quatorze ans, ils ont la conversion en l'an 29, et la fuite de Damas en l'an 32. Or les monnaies romaines de Damas vont jusqu'en 33/34. Arétas n'y était donc point installé. Ne pouvant laisser de côté le témoi-

(1) Pour le détail et la relation de tous ces faits, on peut consulter SCHÜRER, *Geschichte des jüdischen Volks...*, 4e éd., I, p. 492 et 732; II, p. 108.

gnage personnel de Paul (II Cor. XI, 32), ils entendent par ethnarque une sorte de consul général (1) qu'Arétas entretenait à Damas, ou un chef arabe qui aurait fait le guet à l'extérieur des portes. Ce sont là deux échappatoires fort précaires. Dans une ville romaine, l'ethnarque d'Arétas n'avait pas à s'occuper d'un juif, et surtout d'un citoyen romain. Paul n'eût eu qu'à se prévaloir de son titre, et le consul général eût dû rentrer chez lui. Si l'ethnarque était un scheik bédouin, on comprend encore moins son intervention; d'ailleurs l'épître aux Corinthiens dit : « à Damas », en parfaite harmonie avec les Actes, qui montrent les Juifs surveillant les portes du dedans, comme pour Samson (Jud. XVI, 2). Le stratagème de la corbeille était efficace contre cette précaution; il l'eût été beaucoup moins si les Bédouins avaient fait la garde au dehors, observant les murs et surveillant les sentiers. Mais est-on certain qu'Arétas ne soit entré à Damas que par une concession fastueuse et peu raisonnée de Caligula? Une entreprise à main armée contre une ville romaine ne fût pas demeurée impunie sous Tibère. Or précisément nous savons par Josèphe (2) qu'au printemps de l'an 37 Vitellius préparait une campagne contre le roi nabatéen, pour l'amener à l'empereur mort ou vif. Nous ne sommes pas tenus de croire avec l'historien juif que cette exaspération de Tibère visait seulement à venger la défaite d'Hérode Antipas. Profitant de sa mobilisation contre les Juifs, Arétas a sans doute cédé à la tentation de s'emparer de Damas, et si ce fut en l'an 35 ou en l'an 36, quatorze ans avant le concile de Jérusalem 49/50, la chronologie longue de dix-sept ans entre la conversion et le concile est en harmonie avec les textes et avec l'histoire.

Telles sont les raisons qui nous ont servi d'excuse pour ne pas changer les grandes lignes de ce commentaire. Quelques fautes d'impression ont été corrigées, ainsi que quelques expressions; quelques indications nouvelles ont été indiquées entre crochets [ ]. Sur la question de la Vulgate on voudra bien se reporter à la *Revue biblique*, juillet-octobre 1917.

Jérusalem, 19 juin 1923.

Fr. M.-J. LAGRANGE.

(1) C'est le terme de M. Goguel.
(2) Ant. XVIII, v, 1.

BIBLIOGRAPHIE [1]

TEXTES

Grecs et latins :

Textus receptus, *Novum Testamentum,* Oxonii, e typographeo Clarendoniano, 1891.

Tischendorf, *Novum Testamentum graece,* Editio octava critica maior, Lipsiae, 1869.

Westcott et Hort, *The New Testament in the original greek,* Cambridge and London, 1892.

Nestle, *Novum Testamentum graece et latine,* Stuttgart, 1914.

Von Soden, *Die Schriften des neuen Testaments,* II. Teil : Text mit apparat, Göttingen, 1913.

Novum Testamentum Latine, secundum editionem Sancti Hieronymi ad Codicum manuscriptorum Fidem recensuerunt † Iohannes Wordsworth, S. T. P. Episcopus Sarisburiensis et Henricus Iulianus White, A. M., S. T. P. *Editio minor* curante Henrico I. White. Oxonii, MDCCCCXI.

Syriaque :

Gutbir, *Novum D. n. J.-C. Testamentum syriace,* Hamburgi, MCCLXIV.

Copte :

(Horner), *The coptic version of the New Testament* in the northern dialect otherwise called memphitic and bohairic. Vol... III, Epistles of saint Paul, Oxford, 1905.

(1) Il m'a été plus difficile, dans les circonstances où je me suis trouvé, de me procurer les livres nécessaires. J'exprime ici ma reconnaissance à MM. Jacquier, Périer, Pousset, Mangenot, qui ont bien voulu m'ouvrir leurs bibliothèques particulières, ainsi qu'au Bibliothécaire de l'Institut catholique de Paris.

COMMENTAIRES SUR L'ÉPITRE AUX GALATES

Pères grecs :

Catenae graecorum patrum in Novum Testamentum, ed. J. A. Cramer, S. T. P., tomus VI, In epistolas s. Pauli ad Galatas etc. Oxonii, MDCCCXLIV. Ces chaînes contiennent des extraits d'un grand nombre d'écrivains, mais surtout de s. Chrysostome († 407), d'Eusèbe d'Émèse († vers 360), de Sévérien de Gabala (vers 400), de Théodore de Mopsueste († 429).

Saint Jean Chrysostome (Migne, *P. G.* t. LXI). Le commentaire des Galates n'est point, comme à l'ordinaire, une suite d'homélies, mais une exposition continue, avec le mouvement oratoire dont l'auteur est coutumier. Il fut écrit à Antioche, donc avant l'an 398. C'est celui qui reflète le mieux la pensée chrétienne et l'âme de Paul.

Théodore de Mopsueste, fragments du texte grec et traduction latine (Migne, *P. G.* t. LXVI et *P. L.* t. CXII, ou mieux *Theodori Mopsuesteni in epist. Pauli commentarii*, The latin version with the greek fragments, ed. Swete vol. I. II. 1880).

Théodoret (Migne, *P. G.* t. LXXXII), disciple de Chrysostome, mais qui a sa valeur propre, un jugement très sûr.

Œcumenius (Migne, *P. G.* t. CXVIII).

Théophylacte (Migne, *P. G.* t. CXXIV).

Pères latins :

Victorinus (Migne, *P. L.* t. VIII), rhéteur entré dans l'Église en 361, dont il nous reste les commentaires sur les épîtres aux Galates, aux Philippiens et aux Éphésiens. C'est le seul latin dont le commentaire ait été utilisé par Jérôme. Victorin a préludé à certains systèmes modernes en regardant Jacques de Jérusalem comme le chef des hérétiques judaïsants.

Ambrosiaster (Migne, *P. L.* t. XVII). La personnalité de l'auteur est toujours mystérieuse. Mais le commentaire des Galates prouverait à lui seul qu'il était latin d'origine et imbu d'une sorte de patriotisme latin qui le rendait hostile aux Grecs. Non seulement il défend contre eux la leçon latine de II, 5 *quibus ad horam cessimus,* mais quand il attaque la leçon orientale des Actes (Act. XV, 20) pour rayer *a suffocato,* il traite de *Graeci sophistae* non pas des philosophes païens, mais des commentateurs ou docteurs catholiques. Son texte est entre l'ancienne latine

représentée par les mss. gréco-latins et le texte de s. Jérôme. D'ailleurs il a dû être rapproché de la Vulgate, par exemple sur IV, 25, où l'explication suppose que le texte portait Agar.

S. JÉRÔME (Migne, *P. L.* t. XXVI) a composé (vers 386) trois livres de commentaires sur l'Épître aux Galates, surtout d'après les Grecs, en particulier d'après Origène. Il n'a pas connu s. Chrysostome, ni tenu compte d'Ambrosiaster. C'est le seul commentaire ancien qui envisage toutes les questions : critique textuelle, traduction du grec, destinataires de l'Épître, circonstances historiques, enseignement chrétien. Et quoiqu'il reconnaisse sa dépendance par rapport à Origène : *Origenis commentarios sum secutus* (prologue), et qu'il ait joué souvent le rôle de rapporteur : *ostendi, me non ex definito defendere, quod in Graecis legeram, sed ea expressisse, quae legeram* (Lettre 112, 4, à s. Augustin, en 404), cependant sa puissante individualité se retrouve dans les idées et dans le style.

S. AUGUSTIN (Migne, *P. L.* t. XXXV), *Epistolae ad Galatas expositionis liber unus*, écrit en 394. On sait qu'Augustin et Jérôme se trouvèrent aux prises à propos de l'exégèse de Gal. II, 11-14. Le sens droit de l'évêque d'Hippone lui donna sur ce point la supériorité qui appartient d'ordinaire à Jérôme comme exégète et comme critique.

PÉLAGE (En attendant mieux, Migne, *P. L.* t. XXX). Pélage a écrit à Rome, avant 410, un commentaire sur les épîtres de s. Paul (sauf l'épître aux Hébreux), demeuré anonyme. Le texte en est d'autant plus difficile à établir que les explications de l'hérésiarque furent corrigées, et qu'aucun ms. ne nous donne l'authentique original.

Voici les dernières nouvelles que nous en donne M. Souter (1), qui prépare depuis de longues années une édition critique du commentaire de Pélage.

Les mss. les moins interpolés sont ceux de Reichenau et celui, découvert en 1913, de Balliol (Oxford), qui attribue le commentaire à Jérôme, de S.-Gall, etc.

A côté de ces mss. il faut tenir compte du pseudo-Jérôme, publié par Amorbach en 1516, et qui est le texte de Migne.

Le pseudo-Primasius (Migne, *P. L.* t. LXVIII) est encore le texte de Pélage, que Cassiodore revit lui-même pour l'épître

(1) *The Commentary of Pelagius on the Epistles of Paul, The Problem of its Restoration*, dans *Proceedings of the British Academy*, vol. II (12 déc. 1906), corrigé par : *The Character and History of Pelagius' Commentary on the Epistles of St. Paul*, dans *Proc. of the B. A.*, vol. VII (15 mars 1916).

aux Romains, et qu'il fit revoir par ses élèves pour les autres épîtres.

Enfin un ms. de la Bibliothèque nationale de Paris (n° 653) ne serait ni un pur Pélage, ni un pseudo-Jérôme, ni un pseudo-Primasius.

Au moyen âge :

Saint Thomas.

Commentaires récents : On n'indique ici que les commentaires qui représentent une méthode ou une école, et qu'on a pu mettre à profit.

Catholiques :

Cornely, S. I. *Commentarius in S. Pauli Apostoli Epistolas,* Auctore Rudolpho Cornely S. I., t. III. Epistolae ad Corinthios et *ad Galatas,* Parisiis, Lethielleux, 1892. Notre commentaire des Romains devait beaucoup au P. Cornely, et c'était notre devoir de le dire. Ces éloges ont été reproduits avec une certaine complaisance dans les comptes rendus. Nous n'y voudrions rien retrancher cette fois, quoique le P. Cornely ait été souvent mal inspiré par ses théories des judaïsants mitigés et de la Galatie du sud.

Lemonnyer, *Épîtres de saint Paul,* traduction et commentaire, Paris, 1905.

C. Toussaint, *Épîtres de saint Paul*, Leçons d'exégèse, I. Lettres aux Thessaloniciens, *aux Galates,* aux Corinthiens, Paris, Beauchesne, 1910. Cet ouvrage, bien conçu et agréable à lire, ne laisse rien soupçonner des appréciations étranges sur s. Paul et les Actes des Apôtres dont l'auteur a fait confidence, en 1916, à la *Revue archéologique* et au *Journal des Savants.*

A. Schaefer, *Die Bücher des Neuen Testaments,* erklaert von Dr. Aloys Schaefer (depuis Évêque titulaire d'Abilène), I Band : Die Briefe Pauli an die Thessalonicher und *an die Galater,* Münster i. W., 1890. Assez médiocre. Dans quelques cas Mgr Schaefer a proposé de nouvelles interprétations peu vraisemblables.

J. Belser, *Die Selbstvertheidigung des heiligen Paulus im Galaterbriefe* (I, 11 bis-II, 21), dans les *Biblische Studien,* I, 3, Freiburg i. B., 1896. Judicieux, mais superficiel.

Le regretté Marquis de Vogüé a employé ses dernières journées de travail intellectuel à composer une traduction de l'Épître aux Galates, qu'il ne destinait pas à la publicité. J'ai pu la

consulter, grâce à l'extrême bienveillance de M. le Marquis de Vogüé, qui a poussé l'obligeance jusqu'à m'autoriser à emprunter au manuscrit laissé par son père quelques tournures qui m'ont paru particulièrement heureuses.

Non-catholiques :

Lightfoot, *Saint Paul's Epistle to the Galatians,* a revised text with introduction, notes and dissertations, by the late J. B. Lightfoot D. D., D. C. L., LL. D. Bishop of Durham, honorary fellow of Trinity College, Cambridge. London, Macmillan and C°, 1892. La préface de la première édition est du 18 fév. 1865. On n'indique pas les changements. Clair, concis, avec une connaissance précise de la langue et des origines chrétiennes, ce commentaire serait parfait s'il ne glissait trop à la surface, sans scruter les conceptions et les raisonnements de l'Apôtre. Les *Excursus* sont très remarquables, surtout *St. Paul and the three.*

Sieffert, *Der Brief an die Galater,* dans la collection des Commentaires de Meyer, Goettingen, 1899. Cet auteur diligent s'est donné la peine de discuter, on peut le croire, le plus grand nombre des opinions qui ont été émises en Allemagne. Ce n'est pas tout à fait du temps perdu, car, en se plaçant à tous les points de vue, on acquiert une certitude plus motivée du vrai sens du texte. Le jugement de Sieffert dans ce chaos est assez sûr, et n'a pas été sans influencer le P. Cornely. La première édition de Sieffert, la sixième de la collection de Meyer, est de 1880.

Lipsius, *Hand-Commentar zum Neuen Testament...,* Zweiter Band, Zweite Abtheilung, Briefe *an die Galater,* Roemer, Philipper, 2ᵉ éd., Freiburg i. B., 1892.

Askwith, The Epistle to the Galatians, an essay on its destination and date, with an appendice on the visit to Jerusalem recorded in Chapter II, London, 1899.

Ramsay, *A Historical Commentary on St. Paul's Epistle to the Galatians,* second edition, London, 1900.

Zahn, *Der Brief des Paulus an die Galater,* 2ᵉ éd., Leipzig, 1907. C'est toujours le Zahn que nous avons apprécié à propos de son commentaire des Romains. On ne le lit pas sans profit, mais la peine est toujours énorme, le profit souvent restreint à la comparaison des textes qui est toujours très riche. Le ton tranchant n'est pas l'indice que l'auteur ait raison.

Lietzmann, dans le *Handbuch zum neuen Testament.* L'exégèse de *An die Galater,* Tübingen, 1906, a les mêmes qualités que le

commentaire des Romains. C'est une série de solutions très nettes qui paraissent supposer des études préliminaires très étendues.

Bousset, dans *Die Schriften des neuen Testaments*, édités par J. Weiss, t. II, *Der Brief an die Galater*, Göttingen, 1908.

Lukyn Williams, *The Epistle of Paul the Apostle to the Galatians*, dans *The Cambridge Bible for schools and colleges*, Cambridge, 1911.

Alfred Loisy, *L'Épître aux Galates*, Paris, 1916.

Pour les autres renseignements bibliographiques, les sigles et abréviations, on voudra bien se reporter au Commentaire de l'Épître aux Romains.

The Vocabulary of the greek Testament par MM. Moulton et Milligan (noté *MM.*).

INTRODUCTION

CHAPITRE PREMIER

LES DESTINATAIRES DE L'ÉPÎTRE. — LIEU D'ORIGINE ET DATE.

I. *La question de la Galatie.*

Paul a adressé une épître aux églises de Galatie (Gal. I, 2). Dans le courant de l'épître il s'adresse aux Galates (III, 1). Une autre fois encore il parle des églises de Galatie (I Cor. XVI, 1).

Quels sont ces Galates? où était située la Galatie?

Les Grecs nommaient Galates soit tous les Celtes, soit de préférence les tribus de même race situées au nord des Celtes.

Les deux mots ne diffèrent probablement que par la prononciation. Les Romains disaient *Galli,* qui est peut-être aussi une troisième forme, pour désigner les peuples installés en Gaule depuis le VI^e^ s. av. J.-C. (1). Ces vastes frontières ne suffisaient pas à des populations

(1) Nous n'avons pas la compétence nécessaire pour discuter les questions fort épineuses qui se posent ici. On ne regarde plus aujourd'hui les Celtes comme les plus anciens habitants connus de la Gaule. Avant leur arrivée, les Ligures occupaient tout le pays. D'après M. Jullian (*Histoire de la Gaule,* t. I, 1908), les Celtes venus des rives de l'Elbe, des îles de la Frise et du Jutland, se sont installés en Gaule vers 530 av. J.-C. Ce sont eux qui ont formé à tout le moins les cadres des grandes expéditions dans lesquelles ils ont pu naturellement entraîner des Ligures. Vers l'an 300 se produisit une nouvelle migration venue des mêmes régions du nord, celle des Belges. Or M. Jullian estime que le nom de Galates, par opposition aux Celtes, ne s'appliquerait qu'aux nouveaux venus. C'est vers ce temps en effet que le nom de Γαλάται paraît pour la première fois chez les Grecs, à côté de celui de Κελτοί. Pour justifier cette théorie il faudrait que les Gaulois asiatiques aient été un groupement de Belges. Or les Celtes étaient arrivés aux rives du Danube dès l'an 400 environ, et c'est de là qu'ils partirent pour attaquer la Grèce après la mort d'Alexandre. M. Jullian pense, il est vrai, qu'ils reçurent des renforts venus des nouveaux envahisseurs belges, mais pour des raisons peu décisives (p. 300, n. 2). M. Jullian n'ose pas admettre que Celte et Galate ont été à l'origine le même mot. Mais il admet l'identité de Κελτοί et de *Galli,* qui n'est pas plus naturelle. César ne pouvait ignorer le nom de Galates, et à côté des Celtes il ne place que des Belges : *Gallia est omnis divisa in partes tres, quarum unam incolunt Belgae, aliam Aquitani, tertiam qui ipsorum lingua Celtae, nostra Galli appellantur* (*Bell. gall.* I, 1). Les Belges en faisant pression sur les Celtes ont pu les

remuantes, avides d'aventures. Elles essaimèrent plus d'une fois dans la direction de l'est. Une armée d'environ 200.000 guerriers, après s'être fixée pour quelque temps sur les rives du Danube, poussa jusqu'en Macédoine et en Thessalie, menaçant le sanctuaire de l'hellénisme, Delphes (279 av. J.-C.). Des bandes détachées de ce corps, avec femmes et enfants, parvinrent à franchir l'Hellespont et se répandirent en Asie Mineure. Après différentes péripéties, maints coups d'épée reçus et donnés, ces Galates migrateurs, vaincus par Attale Ier de Pergame (232 av. J.-C.), se fixèrent définitivement. Ils avaient conservé les cadres de trois tribus (1). Les Trocmes s'installèrent sur les frontières de la Cappadoce et du Pont, autour de la cité de Tavium. Pessinonte, en Phrygie, fut la capitale des Tolistoboges. Les Tectosages se tinrent au centre des deux autres tribus, et leur ville principale, Ancyre, devint la métropole de tout le pays des Galates, la Galatie, qui portait encore ce nom cinq ou six siècles plus tard.

Durant les conflits qui déchirèrent souvent l'Asie Mineure, les Galates surent conserver leur indépendance comme état, tout en fournissant de mercenaires les princes voisins. Les Romains parurent, et trouvant des Galates dans les rangs des troupes syriennes, ils les traitèrent d'abord en ennemis. Mais la victoire une fois acquise (189 av. J.-C.) par le consul Manlius, ils les laissèrent longtemps sous le régime protec-

pousser plus avant, mais comment quelques mercenaires auraient-ils imposé leur nom à des groupements déjà organisés? Il paraît plus naturel que les Grecs aient appris alors des envahisseurs une autre prononciation de leur nom national que celle de Κελτοί, transcrite par les anciens Grecs. Ceux-ci ayant connu les Celtes à Marseille, ce nom demeura immuable pour les Gaulois du sud. On s'expliquerait ainsi les auteurs qui regardent Celtes et Galates comme les deux noms du même peuple, le nom de Galates étant plus récent : ὀψὲ δέ ποτε αὐτοὺς καλεῖσθαι Γαλάτας ἐξενίκησε· Κελτοὶ γὰρ κατά τε σφᾶς ἀρχαῖον καὶ παρὰ τοῖς ἄλλοις ὠνομάζοντο (*Pausanias*, I, III, 5). Et l'on s'expliquerait aussi les auteurs qui ont placé les Celtes au sud et les Galates au nord, comme Diodore V, 32 : τοὺς γὰρ ὑπὲρ Μασσαλίαν κατοικοῦντας ἐν τῷ μεσογείῳ καὶ τοὺς παρὰ τὰς Ἄλπεις ἔτι δὲ τοὺς ἐπὶ τάδε τῶν Πυρηναίων ὀρῶν Κελτοὺς ὀνομάζουσι· τοὺς δ' ὑπὲρ ταύτης τῆς Κελτικῆς εἰς τὰ πρὸς νότον νεύοντα μέρη, παρά τε τὸν ὠκεανὸν καὶ τὸ Ἑρκύνιον ὄρος καθιδρυμένους καὶ πάντας τοὺς ἑξῆς μέχρι τῆς Σκυθίας, Γαλάτας προσαγορεύουσι κ. τ. λ.

(1) D'après M. Jullian, *Histoire de la Gaule*, I, p. 299, note 1 : « Les Anciens nous ont fait connaître, comme nations ou tribus venues du Danube : les Prauses... les *Tectosages* (Τεκτόσαγες) unis aux *Teutobodiaci;* les *Tolistobogii* ou *Tolistoboii* (appelés avant 189 Τολιστωαγίοι, puis Τολιστοβώγιοι, Dittenberger, *Or.*, 275 et 276), unis aux *Voluri* et aux *Ambitouti;* les *Trogmi* (Τρόκμοι, Τρωγμοί, Τρωκμηνοί); ces trois peuples (*gentes*) ont formé, avec leurs 195 *populi* (clans?, Pline, V, 146), leur douze tribus ou « parties » (Strabon, XII, v, 1), les Galates d'Asie... Rien, dans ces noms, ne révèle leur origine : ils peuvent venir de noms de chefs (ce que dit Strabon XII, v, 1), et je ne suis pas du tout sûr que les Tectosages galates soient un rameau des Volques bavarois ». — Il semble cependant peu vraisemblable que les peuples aient pris le nom des chefs. Les individus Γάλατος et Γαλάτης (DIOD. V, 24) sont plutôt des héros éponymes. Et pourquoi les Tectosages de Galatie ne seraient-ils pas un rameau des Tectosages de Toulouse (Justin, XXXII, 3, 8 et 9)? Noter que ce Γάλατος (POLYBE, II, XXI, 5) est un roi des Boïens, Celtes authentiques.

teur concédé aux peuples amis et alliés du peuple romain. Enfin, à la mort d'Amyntas, leur dernier roi, la Galatie fut réduite en province romaine (25 av. J.-C.). L'esprit guerrier de ces peuples, l'habileté de leurs princes, la libéralité des Romains pour des alliés fidèles avaient agrandi considérablement les frontières de leur royaume. La province romaine nommée officiellement Galatie, sans être tout à fait aussi étendue, comprit alors des régions situées au sud de la Galatie propre : la Lycaonie, l'Isaurie, le district sud-est de la Phrygie, et une portion de la Pisidie. On sait en particulier par Ptolémée (1) qu'Antioche de Pisidie et Lystres appartenaient à la Galatie. Pline l'Ancien (2) témoigne de la même façon pour Lystres, et Strabon (3) pour Derbé. Une inscription d'Iconium (4) prouve que cette ville faisait partie de la Γαλατικὴ ἐπαρχεία, donc de la province de Galatie en toutes lettres.

Or Antioche de Pisidie, Lystres, Derbé, Iconium, sont des villes évangélisées par s. Paul. Ne sont-ce pas là les églises de Galatie auxquelles est adressée l'Épître? Ou faut-il entendre par Galates, sinon les seuls Galates de pure race gauloise, car ils étaient mélangés avec les anciens indigènes, mais du moins uniquement les habitants de l'ancienne Galatie?

Les deux opinions sont énergiquement soutenues, et il n'y a pas de place pour une opinion de conciliation qui viserait aussi bien les Galates du nord que ceux du sud, car Paul a évidemment en vue un groupement distinct, des églises fondées dans des circonstances spéciales, qui étaient avec lui en relations très étroites, ce qui ne saurait s'entendre de toutes les églises de cette immense région qu'était la province romaine.

Les Pères ne semblent avoir conçu aucun doute : ils sont pour la Galatie du nord. On objecte que leur opinion ne saurait trancher le différend, car ils ont simplement adopté la nomenclature de leur temps. Les premiers exégètes dont l'opinion est connue datent du IVe siècle; or, depuis Dioclétien, une nouvelle division des provinces avait rendu à la Galatie propre ses anciennes limites. Les Pères n'auraient même pas soupçonné l'ancien état administratif. — A cet argument de Zahn on peut cependant répondre que s. Jérôme a dû tabler sur des opinions anciennes. Quoi qu'il en soit, la Galatie du nord était en possession jusqu'au commencement du XIXe siècle. La thèse de la Galatie du sud fut soutenue par le danois Mynster, en 1825. Elle prit pied dans le domaine des romanistes avec G. Perrot (5), qui entraîna Renan. Récemment les

(1) V, VI, 11-12.
(2) *H. N.* V, 42.
(3) STRABON, XII, p. 569.
(4) *C. I. graec.* 3991.
(5) *De Galatia provincia Romana*, Lutet. Paris. 1867.

travaux de M. Ramsay lui conquirent beaucoup de suffrages (1): parmi les catholiques, le P. Cornely, Mgr Le Camus, le P. Lemonnyer. Mais aujourd'hui il semble qu'on soit revenu à l'opinion ancienne, que Schürer a toujours soutenue. Parmi les commentateurs récents Zahn est pour la Galatie du sud ainsi que Askwith, mais Lightfoot, Sieffert, Lipsius, Bousset, Lukyn Williams, Loisy, Schaefer, Lietzmann, sont pour la Galatie du nord.

C'est aussi l'opinion qui nous paraît la plus vraisemblable. Il faut d'abord voir comment la question se pose, car Ramsay et quelques partisans exagérés de la Galatie du sud nient même que Paul ait évangélisé la Galatie propre.

Or il est certain d'après les Actes qu'il a prêché dans les deux régions.

Les Actes sont très explicites sur les missions de Pisidie et de Lycaonie. Au cours de son premier grand voyage de mission, Paul et Barnabé, venant de Chypre, débarquèrent en Pamphylie, passèrent à Pergé, et entrèrent à Antioche de Pisidie (Act. XIII, 13 s.). Ils y prêchèrent dans la synagogue, mais mal reçus de la grande majorité des Juifs, ils se tournèrent vers les gentils. Chassés par les Juifs, les deux apôtres vinrent à Iconium, où derechef ils s'adressèrent aux Juifs, non sans succès.

La nouvelle doctrine pénétra aussi chez les gentils, mais les adversaires, Juifs et gentils, furent les plus forts, et les apôtres durent se réfugier à Lystres, en Lycaonie. Un miracle y excita d'abord l'enthousiasme des foules, mais les Juifs venus d'Iconium et d'Antioche de Pisidie réussirent encore à chasser Paul et Barnabé. Sans se lasser, et après avoir paru à Derbé, ils revinrent sur leurs pas, à Lystres, à Iconium, à Antioche, et organisèrent les églises (Act. XIII, 15-XIV, 23). Tout cela se passait avant le concile de Jérusalem. Après ce grand événement, Paul commença un second voyage de mission, cette fois sans Barnabé. Accompagné de Silas, il revint à Derbé et à Lystres, où il fit circoncire Timothée, né d'un père païen et d'une mère juive. Partout il pressait l'observation des principes posés dans la réunion de Jérusalem (Act. XVI, 1-4). Dans cet endroit, les Actes ne parlent pas d'un séjour à Iconium ou à Antioche de Pisidie. Mais comme le plan de l'Apôtre était de visiter les églises qu'il avait fondées, il faut sans doute comprendre ces villes dans les termes généraux du récit.

C'est seulement après cette visite en Pisidie et en Lycaonie, la deuxième si l'on ne compte que pour une l'aller et retour de la première mission, que Paul se dirigea vers la Galatie : Διῆλθον δὲ τὴν Φρυγίαν καὶ

(1) M. RAMSAY : *A historical commentary on S. Paul's epistle to the Galatians*, 1900; *Historical geography of Asia Minor*, 1890; *The Church in the Roman empire*, before A. D. 170, ed. 2, 1893; *Cities of S. Paul*, 1907.

Γαλατικὴν χώραν (Act. XVI, 6). M. Ramsay a proposé de prendre Φρυγία pour un adjectif et Γαλατικὴ χώρα pour la province romaine de Galatie (1). Mais Φρυγία d'ordinaire est toujours un substantif et la même réunion de mots (Act. XVIII, 23), Φρυγίαν étant cette fois après χώραν, montre que l'auteur des Actes l'entend ainsi. D'autre part, comment Luc eût-il désigné toute la province de Galatie par le terme restreint à dessein : « région galate »? Les Apôtres étaient déjà dans la Galatie, province romaine. D'après Luc, quittant la Pisidie ils passent en Galatie, parce que l'Esprit-Saint leur avait interdit de prêcher en Asie, c'est-à-dire, d'après le style de Luc, dans la région d'Éphèse, plus étroite que la province romaine d'Asie. Luc entend donc par la région galate la Galatie proprement dite. Et en effet, détourné de l'Asie, Paul voulait aller en Bithynie. De Pisidie son chemin l'obligeait à passer en Galatie. Il y passa donc, mais empêché de nouveau par l'Esprit de Jésus, il se dirigea sur la Troade.

Passant en Galatie, Paul y a certainement prêché; nous aurions pu le conjecturer avec certitude, mais les Actes le disent expressément à propos d'une seconde mission en Galatie : διερχόμενος καθεξῆς τὴν Γαλατικὴν χώραν καὶ Φρυγίαν, στηρίζων πάντας τοὺς μαθητάς (Act. XVIII, 23). C'était au cours du troisième voyage qui fut surtout la consolidation des premières missions. Il n'est pas, il est vrai, question d'églises, mais « tous les disciples » visités « successivement » ne peuvent avoir été livrés à eux-mêmes. L'Apôtre fondait partout des églises, et, s'il avait eu besoin de lumière sur leur nécessité, les excès de l'individualisme à Corinthe l'auraient instruit.

Les deux centres d'apostolat ainsi déterminés, quel est celui auquel Paul a adressé sa lettre aux Galates?

Les éléments de solution se trouvent soit dans l'usage du nom, soit dans les circonstances de l'apostolat suggérées par l'épître.

A. Le nom de Galates et de Galatie.

Si Paul avait eu coutume d'employer les mêmes termes que Luc pour désigner les pays, la question serait tranchée, puisque, nous venons de le voir, le pays des Galates de Luc est certainement la Galatie proprement dite. Mais il semble avoir suivi l'usage administratif romain; ainsi pour l'Achaïe (Rom. XV, 26; I Cor. XVI, 15; II Cor. I, 1; IX, 2; XI, 10; I Thess. I, 7 s.), pour la Macédoine (I Cor. XVI, 5; II Cor. I, 16; II, 13; VII, 5; VIII, 1; XI, 9; Rom. XV, 26; I Thess. I, 7 s.; IV, 10; Phil. IV, 15), l'Asie (I Cor. XVI, 19; II Cor. I, 8; Rom. XVI, 5; II Tim. I, 15); l'Illyrie = la Dalmatie (Rom. XV, 19; II Tim. IV, 10), la Judée (Gal. I, 22; I Thess. II, 14; II Cor. I, 16; Rom. XV, 31), l'Arabie (Gal. I, 17; IV, 25 cf. II Cor. XI, 32). Or la province romaine de Galatie comprenait

(1) *The Church in the Rom. emp.*, p. 80 s.

les villes de Derbé, d'Iconium, de Lystres, d'Antioche de Pisidie.

Tel qu'il est présenté, cet argument prouverait seulement que Paul *a pu* nommer églises de Galatie des églises de Lycaonie et de Pisidie; mais il *aurait pu* aussi donner ce nom à des églises de la Galatie propre, puisque les deux groupes étaient situés dans la province romaine. Mais la majeure elle-même de l'argument doit être examinée de près. Sans reprendre en détail tous les textes cités par Zahn, on peut noter que si l'Asie, la Macédoine et l'Illyricum sont cités selon le cadre administratif, il n'en va pas de même pour la Dalmatie, qui ne fut province qu'à partir de 70. La Judée est-elle bien pour lui une petite province romaine, plutôt qu'une expression ethnologique et géographique, comme l'Arabie (Gal. IV, 25)? La Syrie et la Cilicie (Gal. I, 21) ne sont-elles pas des régions distinctes? et cependant alors elles ne formaient qu'une province.

Dans tous ces cas d'ailleurs, il n'y avait pas conflit entre la nomenclature officielle et l'usage populaire. Il faudrait savoir ce que l'Apôtre eût fait dans un pareil cas, qui paraît précisément se présenter à propos de la Galatie.

Il est vrai que, officiellement, la province romaine de Galatie comprenait les églises de Lycaonie et de Pisidie. Nous avons déjà cité Strabon, Ptolémée, Pline, une inscription. On peut encore produire Tacite pour un sens vague, son texte prouvant seulement l'existence d'une province de Galatie : *Galatiam ac Pamphyliam provincias Calpurnio Asprenati regendas Galba permiserat* (*Hist.* II, 9) et *Galatarum Cappadocumque auxilia* (1) (*Ann.* XV, 6).

Mais d'autres témoignages prouvent la persistance de l'usage à distinguer la Galatie proprement dite des régions qui lui étaient annexées. Strabon nomme la Galatie comme une partie de la province : νῦν δ' ἔχουσι Ῥωμαῖοι καὶ ταύτην (la Galatie) καὶ τὴν ὑπὸ τῷ Ἀμύντᾳ γενομένην πᾶσαν εἰς μίαν συναγαγόντες ἐπαρχίαν (2). Dion Cassius nomme la Lycaonie avec la Galatie dans la constitution de la province : καὶ οὕτω καὶ ἡ Γαλατία μετὰ τῆς Λυκαονίας Ῥωμαίων ἄρχοντα ἔσχε (3). Entre les deux, l'historien Memnon, natif du Pont, nommait Galatie la région occupée par les trois nations gauloises (4).

Mais beaucoup plus décisif que le langage des historiens est celui

(1) D'après Ramsay (p. 319), ce dernier texte suffit à prouver que l'on nommait Galates des habitants quelconques de la province de Galatie. Mais il note que lorsqu'il s'agissait de cohortes auxiliaires, leur nom était emprunté à la nation, non à la province. Or Tacite dit *auxilia*. Alors?

(2) Strab. XII, p. 567. Je ne sais pourquoi Sieffert (p. 11, note) refuse de faire état de Strabon, sous prétexte qu'il écrivait avant la constitution de la province.

(3) Dion, LIII, 26.

(4) Vers l'an 140 ap. J.-C., dans *Fragm. hist. graec.* III, p. 556.

des inscriptions. On a dû nommer Galatie la province tout entière, une fois ou l'autre. Encore n'a-t-on pu alléguer que le texte que nous avons déjà mentionné (1). Toutes les autres inscriptions prennent Galatie au sens strict, puisqu'elles mentionnent séparément d'autres parties de la province. Et parmi ces textes on a pu citer un milliaire, donc un document administratif (2). Je citerai de préférence un texte dont il résulte — ce qui était déjà généralement admis — qu'après 70 Vespasien unit en une seule province la Cappadoce et la Galatie. Ce groupement dura jusque sous Trajan (114 ap. J.-C.). En effet, dans une inscription découverte à Éphèse par les savants autrichiens, T. J. Polemaenus est nommé en latin : *leg. Aug. divorum Vespasiani et Titi provinciae Cappadociae et Galatiae Ponti Pisidiae Paphlagoniae Armeniae minoris;* dans le grec : πρεσβευτὴν Θεοῦ Οὐεσπασιανοῦ καὶ Θεοῦ Τίτου ἐπαρχειῶν Καππαδοκίας Γαλατίας Πόντου Πισιδίας Παφλαγονίας Ἀρμενίας (3). Et cependant, à strictement parler, il n'y avait alors qu'une province, celle de Cappadoce, si bien que Julius Quadratus a pu être qualifié dans certaines inscriptions, πρεσβευτὴς ἐπαρχίας Καππαδοκίας, mais, comme l'a fait observer M. Michon (4), d'autres textes récemment exhumés lui donnent une titulature beaucoup plus complète; celui d'Éphèse : ἐπαρχείας ..... Καππαδοκίας Γαλατίας Φρυγίας Λυκαονίας Παφλαγονίας Ἀρμενίας μικρᾶς, celui de Pergame : πρεσβευτὴν Σεβαστοῦ ἐπ[αρχ]ε[ίας Καππαδοκίας] Γαλατίας Φρυγίας [Πισιδίας Ἀντι]οχίας Ἀρμενίας μ[ικρᾶς]. Or de même que personne n'aurait écrit entre 70 et 114 à « une église de Cappadoce » une lettre adressée à des Galates ou à des Lycaoniens, de même, semble-t-il, on ne pouvait guère dire à des Lycaoniens et à des Pisidiens, vers l'an 54, « Galates », ni fidèles des « églises de Galatie ».

On aura remarqué, dans la première inscription d'Éphèse, que le singulier *provinciae* du latin est rendu au pluriel en grec. On lit le pluriel en latin, sur un milliaire, donc un document officiel, trouvé par G. Perrot en 1861. Caesennius Gallus, *Legatus pro praetore,* a aidé Domitien à faire des routes, *vias provinciarum Galatiae Cappadociae Ponti Pisidiae Paphlagoniae Lycaoniae Armeniae minoris* (5). Cette

(1) *C. I. gr.* 3991 : Ἐπίτροπον Τιβερίου Κλαυδίου Καίσαρος Σεβαστοῦ Γερμανικοῦ καὶ Νέρωνος Κλαυδίου Καίσαρος Σεβαστοῦ Γερμανικοῦ Γαλατικῆς ἐπαρχείας, τὸν ἑαυτοῦ εὐεργέτην καὶ κτίστην.

(2) On en trouvera un bon nombre dans : *Der Leserkreis des Galaterbriefes,* ein Beitrag zur urchristlichen Missionsgeschichte, von Dr Steinmann, Münster, 1908. Cet ouvrage a été signalé par la *RB.* (1909, p. 313), mais il n'est plus à ma disposition.

(3) *Jahreshefte* de l'Institut archéol. de Vienne, 1904, Beiblatt, p. 56.

(4) Pour tous ces points, cf. l'article de M. Michon dans la *Revue biblique,* 1917, p. 208 ss.

(5) Perrot, *l. l.*, p. 102.

inscription mentionne à la fois la Pisidie et la Lycaonie à côté de la Galatie. Le pluriel *provinciarum* vise surtout la Cappadoce et la Galatie, mais de tant d'inscriptions il faut bien reconnaître que les anciennes provinces gardaient une certaine individualité. L'unité tenait surtout à la personne du légat. Dans l'inscription d'Iconium, la seule qui parle de la province de Galatie, l'unité de la province a précisément été mise en vedette par l'unité du procurateur qui se trouvait unique à cette fois pour tous les districts (1).

Mais on peut dire que cette exception confirme la règle, et que, dans le langage courant, même officiel, la Galatie signifiait le pays des trois tribus gauloises.

Lorsqu'on fit de petites provinces, d'après Ramsay entre 386 et 395, on en vint à distinguer une *Galatia prima* et une *Galatia secunda*, mais toutes deux dans les anciennes limites de la Galatie propre; l'une avait Ancyre pour capitale, l'autre Pessinonte.

Enfin, à supposer que le mot de Galatie eût été équivoque, celui de Galates ne l'était pas. Les trois tribus gauloises demeurèrent groupées pour former la communauté des Galates, κοινὸν Γαλατῶν ou Γαλατίας. Or ce κοινόν ne comprenait pas les nouveaux districts ajoutés à la province, et l'on connaît en particulier un κοινὸν Λυκαονίας. Et semblablement l'ἀρχιερεὺς τοῦ κοινοῦ τῶν Γαλατῶν, auquel Julien l'Apostat écrivait comme à une sorte d'évêque païen, et le Γαλατάρχας n'exerçaient leur office, d'après Perrot lui-même, que sur la Galatie gauloise. Tout indique, pour cette région, une individualité très nette, tenant sans doute moins aux limites naturelles du pays qu'aux conquérants qui lui avaient donné leur empreinte.

Il serait donc très peu vraisemblable que Paul ait adressé une épître aux Lycaoniens et aux Pisidiens sous le nom de Galates. D'autant qu'avant de l'écrire il avait déjà noué connaissance avec les vrais Galates. Ajoutons que les Lycaoniens et les Pisidiens auraient été peu flattés de ce nom. C'étaient en partie des barbares, qui ne se souciaient pas d'être confondus avec d'autres peuples barbares d'origine; Galates n'était pas synonyme de Romains ou de Romanisés.

M. Ramsay n'essaye même pas de contester que l'individualité de la Galatie, qu'il a mise en relief mieux que personne, prévalut sur le premier cadre administratif romain. A qui fera-t-il croire que, précisément de 40 à 60 av. J.-C., le génie romain transforma en Galates des peuples qui cessèrent aussitôt de l'être? On sait que partout ailleurs l'assimilation fut graduelle.

B. Les circonstances de l'apostolat.

Nous ne savons rien par les Actes sur les circonstances de la mission

(1) Cf. ἐπίτροπος ἐπαρχείας Γαλατίας καὶ τῶν σύνεγγυς ἐθνῶν (*Athen. Mitteil.* XII, 182, cité par Lietzmann).

de Paul en Galatie. Au contraire les Actes nous renseignent assez abondamment sur ce qui s'est passé en Pisidie et en Lycaonie. Ces circonstances sont-elles reflétées dans l'épître? C'est ce que soutiennent les partisans du nouveau système. Voici leurs arguments principaux.

a) Paul dit aux Galates à propos de sa résistance contre les partisans de la circoncision : « Afin que la vérité de l'évangile demeure auprès de vous » (II, 5). Cela se passait au concile de Jérusalem. Il les avait donc évangélisés auparavant, ce qui n'est pas le cas des vrais Galates.

Cet argument, le seul plausible, n'est pas décisif, car Paul a résisté dans l'intérêt de tous les gentils; s'il parle de l'intérêt des Galates, c'est qu'il écrit à eux, non point à d'autres. Voir le commentaire.

b) La faiblesse dont parle Paul (IV, 13) répond aux persécutions endurées en Pisidie et en Lycaonie. Cornely insiste beaucoup sur cette raison. Mais elle repose sur un contre-sens. La faiblesse de Paul est une infirmité de sa chair qui risquait de dégoûter les Galates de sa prédication Bien compris, et son sens ne fait pas doute, même pour M. Ramsay, ce passage est au contraire un argument décisif contre le système de la Galatie du sud. Car les circonstances de l'apostolat de Paul et de Barnabé dans cette région, telles qu'elles sont narrées par les Actes, excluent le trait retenu par l'épître comme le principal.

c) Paul parle de Barnabé comme d'un homme d'une grande autorité, connu des Galates (II, 1. 9. 13). Or Barnabé n'était pas avec lui quand il est allé en Galatie. — Cet argument aussi doit être rétorqué. Paul ne parle pas de Barnabé à propos de son arrivée chez les Galates, où il fait seul figure d'apôtre, tandis que dans la première mission Barnabé était au moins son égal. S'il le nomme à propos du concile de Jérusalem, c'est qu'il était connu universellement comme apôtre des gentils; son adhésion à la conduite de Pierre rendait la situation de Paul plus critique et l'opposition à Pierre plus hardie. Pierre, Jacques et Jean, nommés à la même occasion, n'étaient pas non plus alliés en Galatie.

d) Les adversaires de Paul lui avaient reproché d'être partisan de la circoncision (V, 11); ce doit être une allusion à la circoncision de Timothée, qui était connu à Lystres et à Iconium (Act. XVI, 1 s.). — Il est possible, mais était-il nécessaire, pour que Paul fût accusé d'opportunisme, que le cas se fût passé parmi ceux qu'on cherchait à détourner de lui?

e) Zahn cite encore dans l'épître, comme concordant avec les circonstances de l'apostolat en Pisidie-Lycaonie, les passages suivants : I, 8 s.; III, 1-5. 26-29; IV, 20; VI, 17. On verra dans le commentaire s'il y a là vraiment le moindre indice révélateur.

f) Mettons encore sous un seul chef plusieurs suggestions de convenance. On prétend que les Juifs étaient très peu nombreux en Galatie, que les judaïsants ne se seraient pas hasardés si loin, que Paul n'aurait pas écrit en grec à une communauté où l'on parlait celte, qu'il n'a pas

fondé d'églises en Galatie puisque l'histoire de l'Église les ignore avant la fin du IIe siècle, qu'il serait bien étrange que Luc n'ait pas parlé de ces communautés auxquelles Paul avait adressé une lettre.

Mais toutes ces raisons ou sont mal appuyées ou ne concluent guère. Il y avait sans doute des Juifs en Galatie, comme dans tout le monde romain; s'ils étaient peu nombreux dans cette région, on ne s'en explique que mieux comment Paul a pu regarder les Galates comme de purs gentils. Les judaïsants n'étaient guère moins zélés à détruire l'œuvre de Paul que lui à prêcher l'évangile, et la Galatie n'était pas inaccessible. M. Perrot a montré que le grec y dominait, même dans les noms propres, dès le début du Ier siècle, tandis que les Lycaoniens parlaient encore leur langue, au temps de Paul, comme les Actes le constatent (Act. XIV, 11). Enfin Paul a pu écrire à des églises qui ne sont pas devenues célèbres dans la primitive Église, et Luc n'a pas complètement passé sous silence l'action de Paul chez les Galates.

g) Citons enfin cet argument de M. Ramsay que les Galates avaient subi l'influence des Romains plutôt que celle des Grecs et que Paul fait plutôt allusion à des usages grecs, par exemple à propos du testament (IV, 1). En admettant que ce savant n'ait pas exagéré la défiance des Galates pour les Grecs, nous serions tenté de rétorquer l'argument, car Paul se place plutôt sur le terrain du droit romain.

On n'a donc rien produit de sérieux en faveur de l'opinion nouvelle. Et nous prétendons même que la discussion a mis en valeur des preuves positives pour la position traditionnelle. Nous les avons déjà indiquées comme des répliques, et elles sont surtout décisives pour les catholiques, qui admettent l'autorité des Actes.

D'après les Actes, Paul, visitant pour la seconde fois Derbé, Lystres, et les autres villes, après le concile de Jérusalem, ordonnait à tous d'en observer les décrets (Act. XVI, 4). Même si l'on fait abstraction de ce passage, il résulte de tout le récit des Actes sur ces missions que dès le premier jour la controverse y avait été ardente avec les Juifs, et plusieurs d'entre eux s'étant convertis, la question des observances mosaïques y fut aussitôt posée. En conséquence, Paul avait dû prendre parti, donner ses raisons, et, revenant ensuite, imposer l'autorité du concile de Jérusalem. Or l'Épître aux Galates serait inexplicable après tous ces faits. Que nous révèle-t-elle?

Paul, accablé par la maladie, obligé de s'arrêter dans ses courses, ne peut se résoudre cependant à ne pas prêcher la parole à ceux parmi lesquels il se trouve. Au lieu de mépriser cet apôtre souffrant dans sa chair, les Galates le reçoivent avec enthousiasme. Aucune trace de controverse avec les Juifs. On dirait d'une population composée uniquement de païens, auxquels Paul prêche Jésus crucifié, sans craindre le scandale de personne. Cette doctrine les ravit. Ils eussent donné leurs yeux pour

l'apôtre. Ils avaient foi en lui. A sa seconde visite, il y avait déjà des symptômes fâcheux. Puis l'orage éclate, subitement, et la défection menace d'être aussi rapide que le succès. Des judaïsants ont semé le désordre. Paul écrit à ses chers Galates. Il leur raconte sa mission, comment elle avait été discutée, examinée, approuvée au concile de Jérusalem. Toutes choses que les Lycaoniens et les Pisidiens devaient savoir par cœur, car l'Apôtre leur avait inculqué les décrets dans sa seconde visite, et l'Épître n'a pas été écrite auparavant.

L'Épître aux Galates a donc été adressée à un peuple resté jusque-là en dehors de toutes les controverses judaïsantes, et plus on mettra la Galatie en dehors des grandes routes de l'Asie, plus on donnera d'appui à l'ancienne opinion.

Le nom de Galates était déjà assez clair; l'Épître ne saurait convenir à ceux d'Antioche, d'Iconium, de Lystres et de Derbé. Elle fut donc adressée aux Galates de Galatie, qui furent, comme Luc nous l'apprend, évangélisés par Paul; églises fondées en passant, par une adhésion rapide, et que le premier contact avec les judaïsants menaça de détruire; églises composées de gentils, qui fournissaient au docteur des gentils la meilleure occasion de traiter de la liberté chrétienne.

Les destinataires de l'Épître étant connus, quels étaient leur tempérament et leur situation sociale et religieuse?

Nous n'avons pas cherché à reconnaître les Galates d'après les traits que les historiens anciens attribuaient aux Gaulois. On a noté, non sans raison, l'insuffisance de cet argument. A vrai dire, il vaut bien ceux qu'on a allégués en sens contraire! Mais la question étant résolue, nous pouvons faire état de ces traits pour expliquer le caractère des Galates. César, qui a le mieux connu les Gaulois, a été frappé de leur mobilité d'esprit, de leur goût pour les opinions nouvelles. Les textes sont bien connus. Ce sont d'abord des observations de circonstances : *Mobilitate et levitate animi... quum intelligeret omnes fere Gallos novis rebus studere.* Puis un dessin permanent : *Infirmitatem Gallorum veritus quod sunt in consiliis capiendis mobiles et novis plerumque rebus student, nihil his committendum existimavit* (1). Paul n'avait pas moins de raisons que César de se défier de cette particularité du caractère gaulois. Mais il avait bénéficié à son arrivée de leur empressement à savoir les nouvelles, qui n'a pas non plus échappé au grand capitaine : « C'est la coutume des Gaulois de forcer les voyageurs à s'arrêter, même malgré eux, et ils demandent à chacun ce qu'il a entendu ou appris sur toute chose; le populaire entoure dans les villes les marchands ambulants, et on les force à dire d'où ils viennent, et ce qu'ils ont appris. Émus par ces événements et ces rumeurs, ils se décident sur les choses les plus

(1) *Bell. gall.* II, 1; III, 10.

graves, obligés de s'en repentir bientôt après, car ils se mettent sous la dépendance de bruits incertains ou de fictions qu'on débite pour leur plaire (1) ». Ne voit-on pas les Galates recevant de Paul la bonne nouvelle, puis, à l'arrivée des judaïsants, s'imaginant qu'ils ont été trompés? D'autant qu'ils ne sont pas seulement curieux de contes en l'air; César a noté qu'ils prenaient vite les décisions les plus graves, dont ils se repentaient non moins rapidement : *de summis saepe rebus consilia ineunt, quorum eos in vestigio paenitere necesse est...* Et cette ardeur à s'instruire portait sur les choses de l'esprit les plus relevées. « Sachez, disait Themistius des Galates, qu'ils ont l'intelligence pénétrante et vive, et qu'ils sont plus dociles que les Grecs les plus authentiques : quand un philosophe se présente, ils se pendent à lui comme le fer est suspendu à l'aimant (2) ».

L'ardente curiosité des Gaulois n'était pas toujours accompagnée de réflexion. Ils comprenaient vite, et croyaient comprendre mieux que les autres. M. Jullian a observé ce fâcheux revers de la médaille : « cet orgueil et cette irréflexion les mettaient à la merci des habiles et des ambitieux. Avec quelques flatteries, de belles phrases, l'image de grandes espérances, on dirigeait ou on détournait sans peine leurs volontés... Ils étaient les plus faciles des gens à se laisser convaincre... Mais les Gaulois, le cas échéant, savent se rendre aux bonnes raisons (3) ». Et cet élan, cette présomption aussi, les rendaient avides de gloire : « Sauf le peuple grec, dit encore M. Jullian, nulle nation n'a aimé à ce point la gloire, le bruit que fait un nom d'homme (4) ». Ils étaient, car il faut tout dire, fort enclins, comme tous les Barbares, aux plaisirs de la table : grands mangeurs, et fieffés ivrognes. « De l'enfant, les Gaulois avaient la vanité, le caractère indomptable, le besoin de l'emportement, le goût des querelles, l'absence de jugement, le bavardage continu, l'inconstance des désirs et l'impuissance à la discipline (5) »... « Mais nul n'a dit d'eux, d'une manière formelle, qu'ils fussent méchants et fourbes (6) ». Ils étaient plutôt simples et sans malveillance, d'après Strabon (7). En revanche les auteurs classiques leur ont beaucoup reproché leur soif de l'or (8). Mais n'était-ce pas le fait de

(1) *Bell. gall.* IV, 5.

(2) THEMISTIUS, *Or.* XXIII, p. 299 A, cité par Wetstein sur Gal. I, 6 (dans *Lightfoot*) : οἱ δὲ ἄνδρες ἴστε ὅτι ὀξεῖς καὶ ἀγχίνοι καὶ εὐμαθέστεροι τῶν ἄγαν Ἑλλήνων· καὶ τρίβωνίου παραφανέντος ἐκκρέμανται εὐθὺς ὥσπερ τῆς λίθου τὰ σιδήρια.

(3) *Histoire de la Gaule*, II, p. 425.

(4) *Op. l.* II, p. 432.

(5) JULLIAN, *op. l.* I, p. 344, avec les justifications par les textes.

(6) *Eod. loc.*, p. 446.

(7) ἁπλοῦν καὶ οὐ κακόηθης (STRAB. IV, IV, 2).

(8) Οἱ Γαλάται γένος ἀπληστότατον χρημάτων (PLUT., *Pyrrhus*, 26); de même Tite-Live, XXXVIII, 27 *avidissima rapiendi gens*, et Diod. Sic. V, 27 ὄντων τῶν Κελτῶν φιλαργύρων καθ' ὑπερβολήν.

toutes les bandes guerrières, organisées pour le pillage (1)? Étaient-ils entre eux plus âpres au gain que les peuples civilisés? c'est ce qui ne ressort pas des textes. Le Barbare convoite l'or avec une sorte de frénésie, mais il le prodigue de même.

Et les Barbares étaient tous plus ou moins rebelles à la discipline, mais les Gaulois avaient par excellence des *ingenia indomita* (2), un immense amour de la liberté. Et l'on peut se demander si Paul n'avait pas conscience de toucher les Galates au point sensible en leur représentant la Loi mosaïque comme un joug, la vie chrétienne comme une vie de liberté.

Mais n'est-ce pas suivre un mirage que de parler des habitants de la Galatie comme s'ils étaient des Gaulois? Déjà leur vainqueur, le consul Manlius, les traitait de Gaulois dégénérés, de Gallo-Grecs (3). Après la réduction en province romaine, n'étaient-ils pas complètement fondus avec les populations qu'ils avaient conquises, au point d'avoir perdu leur caractère national? Tout prouve que non, et les trois tribus conservèrent jusque sous l'Empire leur individualité. On possède des décrets au nom du sénat et du peuple des Tectosages : ἡ βουλὴ καὶ ὁ δῆμος Σεβαστηνῶν Τεκτοσάγων (4). L'ancienne population phrygienne était beaucoup plus nombreuse que les conquérants, mais loin qu'ils s'y soient fondus, ce fut l'élément gaulois qui donna solidité, vigueur et son caractère propre à l'État. M. Ramsay l'a noté, et il ajoute que l'hellénisme fut tenu en échec, et ne domina que dans les villes, et surtout à Ancyre et très tard. Leurs guerres fréquentes avec les rois de Pergame et du Pont mirent les Galates en défiance de l'esprit grec. Alliés des Romains, ils furent plus dociles à leur influence. La Gaule aussi se hâta d'être romaine et fut fertile en orateurs latins, sans cesser d'être la Gaule dans les villas et dans les fermes. En Galatie, on parlait grec, comme dans toute l'Asie antérieure, et on y écrivait en latin, peut-être plus qu'ailleurs dans ces contrées. Mais les tribus gauloises ayant conservé leurs cadres, ont dû aussi garder quelque chose de leurs usages. D'après s. Jérôme, les Galates, outre le grec, parlaient la même langue qu'à Trèves : *Galatas excepto sermone graeco, quo omnis Oriens loquitur, propriam linguam eamdem pene habere quam Treveros, nec referre si aliqua exinde corruperint, quum et Afri Phoenicum linguam nonnulla ex parte mutaverint, et ipsa latinitas et regionibus quotidie mutetur et tempore* (5). Il est vrai que ce témoignage est isolé, et aucune inscription en langue celtique n'a été trouvée en Galatie, tandis que les inscrip-

(1) Aristote, *Politique*, IV (VII), 2, 5, p. 1324 *b*; Platon, *Lois*, I, 637.
(2) Tite-Live, XXXVIII, xii, 3.
(3) Tite-Live, XXXVIII, 17.
(4) Perrot, *l. l.* p. 147.
(5) *In epist. ad Gal. lit. II, praef.*

tions lydiennes et phrygiennes sont nombreuses, et que l'araméen a été gravé en Asie Mineure jusqu'à Sardes (1). Aussi M. Perrot a pensé que s. Jérôme n'avait pas constaté les faits par lui-même et s'était contenté d'enregistrer l'observation d'un voyageur ancien. On sait cependant que des dialectes populaires se conservent d'autant mieux qu'ils ne sont pas soumis aux fluctuations de la littérature (2).

Nous voudrions surtout connaître la religion de ces peuples auxquels Paul prêcha l'évangile. Il est douteux qu'ils aient gardé leur religion nationale, étant transplantés sur un autre sol. C'était, dans l'antiquité, une règle d'adorer les dieux du sol. Voici ce que M. Jullian nous dit des Galates (3) : « Dans leurs vieux sanctuaires, les dieux locaux ne furent pas inquiétés, même ceux qui avaient reçu la forme humaine (4). L'Artémis asiatique obtint les hommages des Barbares (5), et les femmes de leurs chefs acceptèrent de desservir ses autels et de paraître à ses processions (6). Quand on eut rattaché aux Tolistoboïens le territoire de Pessinonte (7), la Grande Mère qui y régnait les eut pour dévots, et le prêtre-roi fut bientôt pris parmi les Celtes eux-mêmes (8) ».

Au temps d'Attale I^er^, la fusion des Galates et des Phrygiens n'était

(1) Sur les inscriptions lydiennes et l'inscription araméenne et lydienne de Sardes, cf. *Sardis,* vol. VI, par Littmann, 1916.

(2) Mommsen et Ramsay admettent l'autorité de s. Jérôme. Lightfoot fait observer qu'il a visité la Galatie et sa capitale Ancyre, et qu'il semble avoir séjourné sur les bords du Rhin, spécialement *apud Treveros* (*Epist.* III, 1). Quelques savants allemands ont conclu de son texte que les Galates étaient venus directement de Germanie, et Lightfoot cite cette phrase étonnante d'Olshausen : « L'épître aux Galates est adressée à des Germains, et c'est le germain Luther qui a reconnu de nouveau dans cette épître apostolique et remis en lumière la substance de l'évangile ». Le savant anglais a mis au point ces prétentions dans une dissertation en appendice de son commentaire : *Were the Galatians Celts or Teutons?* La question de l'origine immédiate des Galates n'est vraiment pas discutable. C'étaient des Gaulois. Et qu'on ne dise pas que ces Gaulois étaient des Germains d'origine. Venus des rives septentrionales de la Germanie, de la Frise et du Jutland, ils étaient déjà très différents des Germains que les Romains ont connus. Après eux les Belges, puis les Francs, puis les Normands venus des mêmes régions du nord sont devenus sur le sol gaulois une race profondément distincte de celle des Germains demeurés sur la rive droite du Rhin. D'après César, les *Treveri* étaient des Gaulois, quoique contaminés par la culture et la brutalité germaniques : *in Treveros mittit quorum civitas propter Germaniae vicinitatem quotidianis exercitata bellis, cultu et feritate non multum a Germanis differebat* (Caes. *Bell. gall.* VIII, 25). Plus tard ils affectèrent de se rattacher aux Germains (Tac. *Germ.* 28).

(3) *Histoire de la Gaule*, I, p. 367. Les notes qui suivent sont de M. Jullian.

(4) Strabon, XII, v, 2.

(5) Plutarque, *Amatorius*, 22, p. 768; *Mulierum virtutes,* p. 257.

(6) *Ibidem.*

(7) Après 189 (T.-L., XXXVIII, xviii, 9) et avant 163.

(8) Le premier Galate connu qui ait été grand-prêtre de Pessinonte apparaît en 163 et 159 (Dittenberger, *Or. Inscr.* n° 315, I, p. 484 : je ne peux croire à un Grec portant un nom gaulois. Il est difficile de penser que le nom des prêtres ordinaires de la Mère, les Galles, soit d'origine celtique; *Gallus* ou *Galla* n'a jamais été gaulois, à moins, ce dont je doute fort, qu'on puisse rapprocher ici le nom des prêtresses de l'île de Sein, *Gallizenae,* Méla, III, 42. (Fin des notes de M. Jullian).

certainement pas complète, et les sculpteurs de Pergame ont enrichi, même l'art grec, d'un type nouveau. Dans le Gaulois mourant de Rome, la beauté du corps n'est pas due à l'entraînement systématique du gymnase; c'est celle d'une race jeune et pleine de vigueur, laissant entrevoir l'héroïsme de l'âme qui s'exhale. C'est peut-être à des hommes ainsi faits que s'adressa la prédication de s. Paul, et nous pouvons nous représenter ses auditeurs comme des Gaulois ayant encore conservé quelque chose de leur nature vive et passionnée, affinée cependant par l'esprit grec, amollie et comme alanguie par la mystique sensuelle des Phrygiens, avant d'être régénérée par le baptême.

II. *Quand et où fut écrite l'Épître aux Galates?*

Aucune tradition ancienne ne fait loi sur la date de l'Épître aux Galates.

Marcion la plaçait en tête des Épîtres paulines, mais vraisemblablement à cause de sa doctrine dont il exagérait l'opposition à la Loi mosaïque (1). Un prologue prétendu marcionite la datait d'Éphèse (2) Victorinus, vers 360, la croyait aussi composée à Éphèse. Le pseudo-Primasius ou Cassiodore partage cette opinion. Mais Eusèbe d'Émèse (3) et Théodoret (4), c'est-à-dire des Syriens, l'ont datée de Rome. Leur conviction s'est formée parce qu'ils voyaient dans le texte des allusions à la captivité de l'Apôtre (IV, 20; VI, 17). Quelques manuscrits (B^{corr} KL ont à la fin de la lettre ἐγράφη ἀπὸ Ῥώμης, annotation retenue par les deux versions syriennes et la version memphitique.

Les modernes sont peu enclins à renvoyer à une époque tardive la composition d'une Épître écrite, semble-t-il, dans le feu des premières batailles de l'Apôtre contre les judaïsants.

Naturellement la date dépend de la position qu'on prend par rapport aux destinataires. Les partisans des villes de Lycaonie et de Pisidie se prononcent pour une date plus haute; Zahn place même les Galates avant les Thessaloniciens. M. Ramsay estime qu'elle a été écrite d'Antioche de Syrie.

Pour nous, l'Épître aux Galates est postérieure à la seconde visite en Galatie (Act. XVIII, 23), c'est-à-dire qu'elle ne peut avoir été écrite au plus tôt que pendant le premier séjour de Paul à Éphèse. De plus, l'Épître aux Galates est, comme nous essayerons de l'établir, antérieure à l'Épître aux Romains, écrite de Corinthe durant l'hiver de l'an 56 ou au plus tard de l'an 57.

Est-elle aussi antérieure aux Épîtres aux Corinthiens? Les points de

(1) TERT. *Adv. Marc.* V, 2 : *Principalem adversus judaismum epistolam nos quoque confitemur, quae Galatas docet.*
(2) Cf. *infra*, p. XXX.
(3) CREMER, *Catenae ad Gal.* IV, 20.
(4) *Praef. ad Rom.*

comparaison avec la première font défaut. Par rapport à la seconde, Lightfoot a cru remarquer que l'Épître aux Galates supposait de la part des judaïsants une opposition plus doctrinale et, comme on dit aujourd'hui, plus évoluée. Mais l'opposition a pu être plus accentuée dans un pays que dans un autre.

En sens contraire on peut insister sur le reproche fait aux Galates d'avoir changé si promptement (I, 6). Donc, dirait-on, aussitôt après le départ de l'Apôtre, de sorte que lui-même n'aurait pas beaucoup tardé à écrire. Il est vrai que les Galates ont pu être retournés promptement, quoique après une séparation déjà longue. Cependant l'impression est bien que chez les Galates tout s'est passé très rapidement, conversion et tendances au judaïsme. Ils ont été très vite d'un évangile à un autre; or on s'expliquerait moins un mouvement rapide après une longue persévérance. Dans ce cas il eût été naturel de leur dire : « Vous avez quitté bien vite une foi déjà enracinée par le temps ».

Pourtant il faut bien laisser aux judaïsants le temps d'arriver. On peut trouver ce temps pendant le séjour de deux ans et demi que l'Apôtre passa à Éphèse. C'est probablement de là, et pendant l'année 53 ou 54, que fut écrite l'Épître aux Galates. Au moment où Paul écrivit la première aux Corinthiens, il pouvait leur citer l'ordre des collectes qu'il avait ordonnées dans les églises de Galatie (I Cor. XVI, 1), où son autorité avait donc été pleinement rétablie. Mais il se pourrait aussi que la question des Galates ne se soit posée qu'à Corinthe; dans ce cas, la première aux Corinthiens serait antérieure aux troubles (d'après I Cor. XVI, 1). Éphèse a pour elle les témoignages anciens qu'on a cités. On pourrait alléguer en faveur de Corinthe, d'où Paul a écrit aux Romains, que les deux épîtres supposent non seulement les mêmes préoccupations, mais les mêmes méditations, aboutissant à des formules semblables.

Quant au synchronisme entre les Actes et les faits relatés dans l'Épître aux Galates, cette discussion appartient au commentaire. Il en résulte, avec une probabilité qui touche à la certitude, que l'accord conclu à Jérusalem (Gal. II) répond à la réunion et à la décision dont parlent les Actes (Actes XV). La date de ce concile devant être probablement fixée à l'an 49, nous avons de ce chef un *terminus a quo* auquel il faut ajouter le temps de placer l'incident d'Antioche, la conversion des Galates et les faits narrés dans les Actes.

CHAPITRE II

LES ADVERSAIRES DE PAUL CHEZ LES GALATES. QUELS ÉTAIENT CES JUDAÏSANTS?

En parlant des destinataires de l'Épître, nous avons constaté, avec l'immense majorité des interprètes modernes, que l'Apôtre a été amené à prêcher la foi aux Galates à l'occasion d'une maladie, ou du moins pendant une maladie, circonstance qui aurait pu paralyser leurs bonnes dispositions, mais qui ne les empêcha pas de lui faire un accueil enthousiaste (IV, 12-14). A ces gentils, Paul prêcha le Christ crucifié, sans imposer aucune obligation légale. S'il y avait là des Juifs, ce fut d'abord en nombre insignifiant.

Il semble assez clair, d'après l'Épître, et ce point est encore généralement reconnu, que cette première visite fut suivie d'une seconde. C'est ce qu'on déduit par opposition de la phrase : « Je vous ai annoncé l'évangile tout d'abord » (IV, 13), τὸ πρότερον, c'est-à-dire la première fois. Dans cette seconde visite, l'apôtre a pu constater des germes de discussions : c'est le sens le plus vraisemblable des mots : « Comme nous vous l'avons dit d'avance, je vous le dis encore aujourd'hui : si quelqu'un vous prêche autre chose que ce que vous avez reçu, qu'il soit anathème » (I, 9). Les mots ὡς προειρήκαμεν ne sont point une allusion à ce qu'il vient d'écrire, mais à un avertissement sérieux déjà donné, qui n'eût pas eu de raison d'être dans l'enthousiasme des premiers jours. A sa seconde visite, voyant les Galates enclins à pratiquer quelque chose de la Loi, Paul leur aurait montré les conséquences d'un premier pas, et c'est ce qu'il indiquerait dans sa lettre : « J'atteste *de nouveau* à quiconque se ferait circoncire, qu'il s'oblige à pratiquer la Loi toute entière » (V, 3). Quelques-uns peut-être n'avaient pas compris les exigences morales du christianisme; il avait dû les édicter, sous peine, pour les coupables, de perdre le royaume de Dieu, et c'est encore un point sur lequel il dut revenir dans sa lettre (ἃ προλέγω ὑμῖν καθὼς καὶ προεῖπον, V, 21). Il eût pu traiter ce sujet dans sa première visite, mais alors tout marchait à souhait, et c'est plus tard que les pseudo-apôtres l'auront représenté comme un ennemi parce que, dans sa seconde prédication, il avait dit la vérité, une vérité pénible à entendre à ses fils spirituels (IV, 16).

On concède que ce ne sont là que des indices, mais ils ne sont pas sans valeur. D'après leur groupement on peut tracer la succession des

faits. Dans la première ferveur, tout avait paru facile aux Galates qui eussent donné leurs yeux pour l'Apôtre. Plus tard il avait eu à lutter, non seulement contre des faiblesses de la chair, mais contre des doctrines opposées à la sienne et contre des préjugés qu'on répandait contre lui. Après sa seconde visite, le mal avait fait de grands progrès, l'œuvre entière de l'Apôtre fut menacée, si bien qu'il se vit contraint d'écrire une lettre sévère où cependant la tendresse fait explosion parmi les reproches; l'indignation n'atteint que les adversaires de parti pris qui sont venus semer l'ivraie parmi ses cultures.

Que prétendaient donc ces nouveaux prédicateurs? Nous ne le savons que par l'Épître. C'est d'après les arguments de Paul que nous pouvons discerner leurs manœuvres. Mais il n'a pas, comme Origène réfutant Celse, donné des extraits de leur style ni même résumé leur système, de sorte qu'on ne peut procéder ici que par conjectures (1).

A supposer que la réponse ait suivi le même ordre que l'attaque, les judaïsants — nous pouvons bien leur donner déjà ce nom — ont tout d'abord tenté de ruiner l'autorité de Paul. On n'ignorait pas, même chez les gentils convertis, que le Christ avait consacré une grande partie de sa mission de prédicateur à former des disciples; ils avaient été très formellement les dépositaires de sa doctrine, on peut même dire de son

(1) L'idée commune que se faisaient les anciens de l'Épître aux Galates est bien marquée dans les prologues. Voici le plus ancien, que dom De Bruyne a tenu pour être d'origine marcionite : Galatae sunt Graeci. Hi verbum veritatis primum ab apostolo acceperunt sed post discessum eius temptati sunt a falsis apostolis ut in legem et circumcisionem verterentur. Hos apostolus revocat ad fidem veritatis scribens eis ab Epheso (*Prologues bibliques d'origine marcionite*, dans la *Revue bénédictine*, 1907, p. 13). ***Graeci*** **signifie naturellement** ***gentils***.

Et voici le prologue du ms. de Reichenau (IXe siècle) qui contient le commentaire de Pélage :

INCIPIT AD GALATAS. ARGUMENTUM. Quos pseudo apostoli hac substantia subvertebant, quo dicerent omnes Christi apostolos aliter praedicare, Paulum quoque ipsum alibi docere homines circumcidi, « denique discipulos suos », dicebant, « quos bene diligit, circumcidit », sed nec apostolum illum esse dicentes, videlicet quia neque ex XII electis esset, neque Christum cum Petro et ceteris fuisset aliquando secutus· Quia veri similibus argumentis et callidae derogationi, quibus parvuli decipiebantur, necesse habet ex auctoritate spiritus sancti ad singula per ordinem respondere, ne respectu eius et odio capti Galatae penitus interirent. (D'après SOUTER, *The commentary of Pelagius on the epistles of Paul*, p. 25). Ce prologue fait partie de celui du pseudo-Primasius. Il indique très ingénieusement les circonstances qu'on peut déduire des explications personnelles fournies par Paul, mais n'a pas touché la question de fond aussi bien que le prologue dit marcionite.

On retrouve les mêmes conjectures dans le prologue des *Catenae*, qui prête aux ennemis de Paul ce langage : ὅτι οὐ δεῖ Παύλου ἀνέχεσθαι· οὗτος γὰρ χθὲς καὶ σήμερον ἐφάνη· ἐκεῖνοι δὲ πρῶτοι οἱ περὶ Πέτρου· καὶ οὗτος μὲν μαθητὴς τῶν Ἀποστόλων γέγονεν· ἐκεῖνοι δὲ τοῦ Κυρίου· καὶ οὗτος μόνος, ἐκεῖνοι δὲ πολλοὶ καὶ στῦλοι τῆς ἐκκλησίας· Καὶ εἰς ὑπόκρισιν δὲ αὐτὸν διέβαλλον, λέγοντες ὅτι καὶ αὐτὸς οὗτος ὁ ἀναιρῶν περιτομὴν καὶ τὰ λοιπὰ νόμιμα, φαίνεται τούτοις χρησάμενος ἀλλαχοῦ, καὶ ἑτέρως μὲν ἡμῖν ἑτέρως δὲ ἄλλως (ἄλλοις?) κηρύττων (*Catenae*, p. [2]).

secret. Assurément le christianisme n'avait pas deux doctrines, l'une pour les initiés, l'autre pour le vulgaire. Le Christ avait recommandé de tout prêcher sur les toits; mais enfin cette prédication avait été confiée à ceux qui avaient d'abord reçu les confidences. Ceux-là étaient les Apôtres, et tous les chrétiens savaient les noms des principaux, de ceux qui étaient encore les autorités, les notables de la communauté, les « colonnes » de l'édifice.

Or Paul n'avait pas été instruit par Jésus-Christ. Il n'était donc pas un Apôtre, mais tout au plus, disait-on, un prédicateur envoyé par les Apôtres, et par conséquent instruit par eux, ayant reçu d'eux sa mission, et assurément pour prêcher leur doctrine. Les Apôtres, Pierre, qui avait toujours agi comme leur chef, Jacques, dit le frère du Seigneur, ces « colonnes », regardaient-ils la Loi comme abrogée? n'était-elle pas pratiquée par l'église de Jérusalem, où l'on savait, certes, ce qu'avait enseigné le Sauveur? A supposer que Paul pût prendre le titre d'Apôtre, il n'était du moins pas autorisé à prêcher autre chose que la pure doctrine des Apôtres de Jésus-Christ.

Et Paul pouvait-il même prétendre qu'il avait une doctrine sur la circoncision et qu'il s'y tenait? Il en avait détourné les Galates comme d'une pratique condamnable, ou peut-être ne leur en avait-il pas même parlé. Mais on savait pourtant qu'il l'avait recommandée ailleurs. Et cela non seulement avant d'être associé aux fidèles, quand il les persécutait, mais encore depuis (v, 11). Cet homme tout d'une pièce, inflexible défenseur des droits de Dieu, savait fort bien, à l'occasion, s'assurer la faveur des hommes par d'habiles manœuvres (1, 10).

Au surplus, on ne condamnait pas ce qu'il avait prêché. Personne ne songeait à effacer Jésus-Christ du cœur des fidèles. Mais qu'était donc le Messie? L'héritier des promesses faites à Abraham. Ces promesses n'étaient point réservées aux seuls descendants charnels d'Abraham. Le rôle du Messie était d'associer les gentils au salut promis à Israël. Mais comment eussent-ils pu y prétendre, sans avoir été d'abord unis à Israël par un lien spirituel, c'est-à-dire par la circoncision, instituée par Dieu pour distinguer les siens?

De plus Abraham, dont toutes les œuvres avaient été agréables à Dieu, était le type du juste. Et comment imaginer, sans blasphème, que le royaume de Dieu serait ouvert à ceux qui n'auraient pas pratiqué la justice? Or la justice avait son code, ses lois promulguées par Dieu même. Moïse avait mis au clair les préceptes que les patriarches avaient observés déjà. La Loi était une lumière donnée au monde, et le rôle du Messie était précisément de faire régner cette Loi sur Israël et sur les gentils. Tout était harmonie dans l'œuvre de Dieu : progrès sans rupture. Abraham, la Loi, le Christ pouvaient se concilier, et il fallait avoir pratiqué la Loi pour obtenir de Dieu un jugement favorable. Comment

la décision des Apôtres à Jérusalem, mais qui la tournent et en profitent même. Si on n'exige plus la circoncision pour être admis dans l'Église, on la présente comme nécessaire pour entrer en pleine participation des promesses données à Abraham et de l'alliance conclue avec lui. La Loi constitue pour les Juifs qui lui demeurent soumis un privilège dont on ne peut jouir qu'en les imitant (1) ». Les gentils n'étaient donc pas tenus de pratiquer la Loi pour être sauvés, mais elle leur assurait « une situation privilégiée, des avantages spirituels (2) ». C'est donc exactement la thèse que Cornely allait soutenir deux ans plus tard dans son Commentaire. Elle est regardée comme allant de soi par M. Toussaint : « On ne prêche plus ici la nécessité absolue de la circoncision, mais seulement les prérogatives qu'elle confère à ceux qui la reçoivent (3) ». Et c'est aussi celle de M. Ramsay et du Manuel Biblique de M. Brassac.

On obtient ainsi, il faut en convenir, une sorte d'évolution de l'erreur qui aurait son intérêt historique. D'abord un parti de judaïsants intransigeants exige la circoncision des gentils convertis : on n'entre pas dans les communautés chrétiennes sans entrer en même temps dans le judaïsme. Les Apôtres refusent d'imposer la circoncision aux gentils. Soit! mais la Loi demeure la règle des Juifs convertis, et c'est un idéal auquel les gentils doivent du moins aspirer. On les y poussera sans violer le décret de Jérusalem. Et l'on s'expliquerait ainsi pourquoi Paul n'oppose pas ce décret à ses adversaires. Depuis longtemps on objecte aux catholiques que si ce décret avait existé, Paul n'avait qu'à le citer pour fermer la bouche aux judaïsants. Il ne le fait pas. C'est donc que le décret est une invention de l'auteur des Actes? Non, répondra le P. Cornely et les catholiques à sa suite. Paul n'a pas opposé le décret à ceux qui voulaient circoncire les Galates, parce que les judaïsants le connaissaient déjà et prétendaient le respecter. Nous savons bien, disaient-ils, que la circoncision n'est pas nécessaire pour être de l'Église et pour se sauver; nous ne faisons que la prôner comme une pratique de perfection; nous offrons aux Galates de s'associer librement aux privilèges d'Israël. Paul est donc obligé de chercher ailleurs ses arguments; le décret, il l'avait promulgué déjà, on était d'accord là-dessus; il n'avait pas à y revenir.

Si nous ne nous trompons, tel est bien l'avantage que les exégètes conservateurs modernes attendaient de leur combinaison. Elle n'est pas traditionnelle, ce n'est point ainsi que les anciens comprenaient l'épître aux Galates. Chrysostome exagère peut-être un peu, quand il montre

duite dans ses *Mélanges d'histoire et de littérature religieuse*, Paris, Lecoffre, 1899.

(1) *L. l.*, p. 174.

(2) *L. l.*, p. 101.

(3) *Épître aux Galates*, p. 174.

les judaïsants résolus à détacher les Galates du Christ, tout en procédant avec hypocrisie, « donnant à l'erreur le nom d'évangile ». Les anciens apôtres Pierre, Jacques et Jean, n'empêchaient pas la circoncision, mais sans dogmatiser, pour condescendre à la faiblesse des Juifs; c'est donc que les judaïsants, eux, dogmatisaient, se proposant d'expulser les chrétiens de la céleste Jérusalem pour les réduire en servitude (1).

Ambrosiaster dit des pseudo-apôtres : *Isti enim docebant ex gentibus credentes quia nisi circumciderentur more Moysis, et iudaizarent, salvi esse non possent* (sur I, 6). En les écoutant, les Galates auraient apostasié : *ut sub nomine Christi essent Iudaei* (sur I, 7). La pensée de saint Jérôme est moins nette. Mais nulle part il ne prête le moindre appui à la distinction proposée entre la Loi obligatoire pour le salut et la Loi pratiquée pour la perfection. Ceux auxquels s'adresse Paul s'imaginent être justifiés par la Loi, et c'est pourquoi ils perdent la grâce du Christ en professant la Loi : *Perdit ergo gratiam Christi, et Evangelium quod tenuerat amittit, qui in aliqua observatione legis se iustificari putat; et cum gratiam amiserit, a Christi fide destituitur.* C'est le fidèle écho du texte de Paul (Gal. v, 4) lequel ne traitait point une question théorique, mais s'adressait à ses correspondants pour corriger leurs illusions. Saint Augustin résume ainsi la prédication des judaïsants aux Galates : *Asseverantes nihil eis prodesse evangelium, nisi circumciderentur et caeteras carnales iudaei ritus observationes subirent* (*Praefatio*).

Sans poursuivre en détail cette enquête il suffira de citer encore saint Thomas : *Quia ergo Galatae ex Iudaeis non erant, et tamen legalia servare volebant, et ponebant in eis spem; ideo revertebantur in iugum servitutis. Nam huiusmodi observatio erat eis idolatria, inquantum non recte sentiebant de Christo, credentes ab ipso sine legalibus salutem consequi non posse* (*Cap.* v. l. 1.).

Voilà donc une situation qui ne manque pas d'intérêt. M. Loisy interprète l'épître aux Galates comme le faisait l'ancienne tradition, comme le font encore la plupart des critiques indépendants, et, parmi les catholiques, M^gr^ Schaefer. Mais il prétend que Paul n'a pas su ou voulu se rendre compte des opinions professées en réalité par ses adversaires; ceux-ci étaient beaucoup moins intransigeants, si bien que les arguments de l'Apôtre ne portent pas. Or, ces opinions des judaïsants de Galatie étaient déjà entendues de la même façon par des exégètes catholiques influents. Ces derniers, reconnaissant l'entière autorité des textes de Paul, devaient les interpréter dans un sens un peu différent de celui auquel s'étaient arrêtés les anciens et les critiques. Notre enquête porte donc sur deux points : D'après les textes, les judaïsants de Gala-

(1) Voir au début du commentaire, et sur I, 6, sur V, 12.

prendre avec trop de rigueur, ou bien, ce qui est plus probable, le rédacteur a forcé la note en exagérant la thèse des judaïsants. L'Épître aux Galates laisse entrevoir que l'antithèse : salut par la Loi ou salut par la foi, existe seulement dans l'esprit de Paul, et que les judaïsants concevaient un salut par la foi avec la Loi, celle-ci, qui était d'obligation stricte pour tout Juif, ne s'imposant pas en rigueur aux païens qui accédaient à la foi du Christ, mais son adoption ne pouvant qu'être recommandable à tout croyant soucieux de mener une vie parfaite, d'accomplir en toutes choses le bon plaisir de Dieu » (p. 27).

La nouvelle thèse est ici posée dans une parfaite clarté. Mais en réalité elle n'est point nouvelle. Si l'on fait abstraction des opinions de saint Jacques et de l'attitude antérieure des judaïsants d'après les Actes, cette manière de caractériser les adversaires que Paul combat dans l'Épître aux Galates est précisément celle à laquelle le P. Cornely a donné droit de cité dans l'exégèse catholique.

Cornely, disons-nous, prend à la lettre, et avec toute raison, le témoignage des Actes. Les judaïsants d'Antioche (Act. xv, 1) faisaient de la circoncision une condition absolue du salut, même pour les gentils convertis. Mais le concile de Jérusalem leur donna tort. Et le P. Cornely regarde cette lutte comme une guerre sans contre-attaque, où toute position conquise est acquise à jamais. Il suppose donc que les mêmes judaïsants, battus sur l'obligation de la circoncision pour les païens convertis, se reformèrent sur une autre ligne. Ce sont désormais des judaïsants mitigés. Le décret de Jérusalem, en imposant aux néophytes du paganisme les quatre préceptes dont nous reparlerons (Act. xv, 29), semblait les mettre au rang des prosélytes imparfaits que Cornely nommait, d'un nom beaucoup plus récent, prosélytes de la porte : *unde opinio exoriri potuit, neophytos non circumcisos similem in Ecclesia gradum occupare nec perfectos esse Christianos. Quam mitigatam iudaismi formam immediate post concilium apostolicum a iudaizantibus illis teneri videmus, quorum causa Petrus aliique Iudaeochristiani a familiari sua cum Ethnico-christianis conversatione sese retrahebant* (*Gal.* 2, 11 sqq.)... *Apostolicum decretum igitur nec impugnantes nec in dubium vocantes neophytis non circumcisis salutem non negabant, sed maiorem eos assecuturos esse perfectionem, si circumcisioni sese subiicerent dictitantes, indirecto quodam modo eis denuo iugum antiquum imponere volebant* (1).

On le voit, ce sont les mêmes termes : la Loi est une œuvre de perfection, dit Cornely, conduit à une vie plus parfaite, dit Loisy.

Or, ces judaïsants, intransigeants d'abord à Antioche, qui reparaî-

(1) *Commentarius*, etc., III, *Epistolae ad Corinthios altera et ad Galatas*, Parisiis, 1892, p. 364.

traient plus tard à Antioche comme mitigés dans la scène où Paul s'oppose à la conduite de Pierre (Gal. II, 11 ss.), sont encore les mêmes, d'après Cornely (1) comme d'après Loisy, qui sont venus opérer chez les Galates et contre lesquels Paul dirige ses traits. Ils ne prétendaient pas que la Loi fût nécessaire au salut, mais seulement très utile, ou comme Cornely le dit ailleurs, les judaïsants ne niaient pas la nécessité de croire au Christ, mais ils estimaient la Loi nécessaire à la perfection de la justice, ce qu'il considère comme un partage de la justice, une part provenant des mérites du Christ, l'autre des œuvres de la Loi (p. 464). Quoi qu'il en soit de l'équivalence de ces formules, celle que préfère Cornely et qui revient constamment, c'est que la Loi était proposée aux Galates par les judaïsants comme une œuvre de perfection et par conséquent, si les termes ont encore un sens, comme une œuvre surérogatoire pour le salut. Il est vrai que, contraint par les paroles si nettes de Paul, Cornely avoue que les Galates croyaient la circoncision nécessaire au salut (p. 362). Le distingué exégète se serait-il donc contredit? Pour lui épargner cette injure, on doit imaginer que les Galates n'avaient point compris la subtile distinction de leurs pseudo-apôtres entre la nécessité de la Loi pour le salut, et la nécessité pour la perfection. Mais Paul ne paraît guère disposé à rejeter la faute sur ses Galates, coupables d'être trop dociles envers leurs nouveaux maîtres. Et l'on voit déjà ici la difficulté qu'il y a de soutenir le système de Cornely en sauvegardant l'autorité de Paul que M. Loisy jette par-dessus bord.

Lightfoot s'était déjà heurté à cette difficulté. C'est peut-être lui qui le premier esquissa la théorie des judaïsants mitigés. Parlant des adversaires de Paul en Galatie : « Peut-être cependant essayaient-ils d'échapper au décret (de Jérusalem) plutôt que de le contredire en face. Par exemple, ils ont pu représenter ce rite (de la circoncision) non plus comme une condition de salut, mais comme un titre recommandable à la préférence » (p. 307). Mais cette conjecture lui a sans doute paru peu solide, car il dit ailleurs : L'épître aux Galates « fut écrite pour corriger une forme virulente de judaïsme » (p. 349). La contradiction serait flagrante si la première opinion n'était hypothétique.

Cependant cette hypothèse de Lightfoot sert de base à l'étude d'ailleurs excellente de M. J. Thomas, *L'Église et les judaïsants à l'âge apostolique* (2). On y voit les judaïsants « qui ne vont pas directement contre

(1) *L. l.*, p. 365. Cornely dit expressément dans son introduction : *Antiochiae autem repulsi iudaizantes victas manus non dederunt, sed callidiore modo conatus suos persequentes ex eo tempore ecclesiis a Paulo fundatis eo absente perversa sua dogmata instillare studuerunt* (p. 364). Il est vrai que, plus loin, il distingue les judaïsants de la compagnie de Jacques (Gal. II, 12) des pseudo-apôtres des Galates (p. 446).

(2) Parue dans la *Revue des questions historiques*, octobre 1889 et avril 1890; repro-

être une source de justice (III, 10 ss.). Très probablement les Galates, demeurant chrétiens, croyaient pouvoir unir une certaine foi chrétienne et les œuvres de la Loi. Pour eux le dilemme ne se posait pas avec la clarté qu'il avait dans l'esprit de Paul. Mais s'ils ont cru devoir s'imposer la Loi, c'est pour y trouver la justice, puisque Paul leur explique qu'elle ne s'y trouve pas. S'ils n'avaient vu dans la pratique de la Loi qu'une occasion de montrer à Dieu leur fidélité, Paul ne leur aurait pas tenu un langage aussi ferme. Il a constaté — disons si l'on veut, à ce moment de notre enquête, il a cru constater — que leur foi dans le Christ baissait à mesure qu'ils attachaient plus d'importance à l'adoption de la Loi mosaïque. Car, il ne faut pas l'oublier, et c'est vraiment le point décisif, il ne s'agissait pas pour les Galates comme pour des judéo-chrétiens de pratiquer la Loi de Moïse, mais de l'adopter. Le judéo-chrétien regardait la foi au Messie comme la perfection suprême des desseins de Dieu sur Israël, et acceptant ce couronnement de l'œuvre de Dieu, il pouvait lui paraître impie de le séparer de sa base. Mais le gentil converti, qui était allé tout droit à la vie divine en s'unissant à Jésus-Christ, pouvait-il regarder la circoncision comme un rite complémentaire du baptême? Que l'accomplissement de la loi de Dieu soit la condition de la sainteté, cela pouvait s'entendre, et c'est dans ce sens que Paul prêchait la pratique des vertus, et surtout de la charité qui résumait toute la Loi. Mais ce n'était pas ce que les judaïsants avaient le plus à cœur. Ils semblent avoir promis aux Galates qu'on ne serait point trop pointilleux sur les observances, pourvu qu'ils fussent circoncis. C'est du moins ce que suggère la protestation de Paul que, une fois circoncis, ils seront tenus d'observer toute la Loi (v, 3). Les nouveaux apôtres tenaient donc surtout à ce que les Galates fissent profession de judaïsme. La circoncision n'avait en aucune manière l'aspect d'un acte vertueux, si ce n'est comme acte cultuel, comme initiation à une religion agréable à Dieu, comme entrée dans le peuple de Dieu. Les parents juifs chrétiens l'imposaient à leurs enfants comme un rite héréditaire, comme une tradition nationale en même temps que religieuse. Pour le gentil chrétien, ce n'était plus qu'un acte religieux, mais d'autant plus grave comme tel. Les Galates n'y voyaient, nous assure-t-on, qu'une association aux privilèges des descendants d'Abraham. Privilèges spirituels, assurément, bénédictions promises par Dieu. Mais si ces bénédictions n'étaient pas concentrées dans le Messianisme, si elles n'étaient communiquées que par la circoncision, qu'avait-on obtenu par le baptême? Associés au Fils de Dieu, les chrétiens étaient les enfants de Dieu. Était-ce une perfection de devenir ses serviteurs? Car c'est bien de cela qu'il s'agit. Aux yeux de Paul, les Galates sont en train de changer de religion, de revenir en arrière. Ils se font juifs, et comme tels ils

appartiennent à cet état primaire des religions où l'homme sert son Dieu par crainte plus que par amour (IV, 8 ss.). La loi est un joug, et on n'accepte pas un joug sans de sérieuses raisons. Les Galates ont cru que sans la circoncision ils ne seraient pas de vrais chrétiens. C'est donc qu'on leur avait dit que la circoncision était nécessaire. Il est vrai qu'on nous parle aujourd'hui d'une nécessité en vue de la perfection. Mais en vérité ces mots s'accordent mal. La perfection est le fait du petit nombre, elle est proposée à la bonne volonté, elle n'est point imposée. L'Épître aux Galates n'a plus de sens si Paul n'a pas voulu opposer son autorité à celle des pseudo-apôtres qui pèsent sur les nouveaux convertis du poids de leur autorité personnelle et du poids plus considérable encore de l'autorité des anciens apôtres. Et enfin les termes de Paul sont formels : « Vous avez été séparés du Christ, vous qui cherchez votre justification dans la Loi » (V, 4).

L'ensemble de ces traits ne laisse aucun doute. D'après Paul, les Galates vont passer au judaïsme. Ils y vont de bonne foi, ne pensant pas pour autant abjurer la foi du Christ, et l'on a eu soin sans doute de ménager ce scrupule. Mais les meneurs, eux, sont des agitateurs sans scrupules, qui veulent se concilier la faveur des Juifs ou du moins éviter leurs vexations. Ils n'y auraient pas réussi s'ils n'avaient présenté la circoncision comme nécessaire. Quant à la distinction entre ce qui est de perfection et de nécessité par rapport au salut, elle se présente moins naturellement à de nouveaux convertis qu'à des théologiens. Les Galates allaient s'imaginant que leur christianisme était insuffisant, n'étant qu'un élément du judaïsme intégral, la seule voie qui conduisît à Dieu. Paul a cru qu'ils étaient perdus pour le Christ, c'est-à-dire que leurs nouveaux docteurs les trompaient, et les orientaient délibérément vers une religion dont le Christ n'était plus le centre. Et en effet le Messie n'était pas le centre des espérances du judaïsme pharisaïque. On attendait de lui qu'il fît triompher le peuple et qu'il fît régner la Loi sur les gentils. Il serait ainsi son plus illustre serviteur. Les Galates conquis à la Loi par Jésus-Christ auraient réalisé ces aspirations juives. C'eût été un autre évangile, et Paul, avons-nous dit, a prononcé le mot (I, 6).

Et l'attitude de Paul lui-même est peut-être encore plus significative que la façon dont il caractérise les judaïsants et le danger qui menace les Galates.

Il répète par deux fois (V, 6 et VI, 15) son principe fondamental : La circoncision n'est rien et le prépuce n'est rien, c'est-à-dire que, au regard du salut, il est indifférent d'être ou non circoncis. Mais, objecte M. Loisy, « ce n'est pas la même chose, que la circoncision soit inutile, ou bien qu'elle soit incompatible avec la foi salutaire et la vie dans le Christ » (sur V, 6). Rien de plus juste, et la circoncision était si

peu incompatible avec la foi de Paul, qu'il n'hésita pas à circoncire Timothée. Nous ne le savons que par le livre des Actes (Act. XVI, 3), mais lui-même a posé en principe, ce qui est plus grave encore, qu'il se faisait Juif avec les Juifs et gentil avec les gentils pour les gagner tous au Christ (I Cor. IX, 19-22). Et même, dans un récit que M. Loisy, si sévère pour les Actes, reconnaît « solide quant à la substance » (p. 23), nous voyons l'Apôtre des gentils se soumettre aux observances du nazirat (Act. XXI, 17-26). Or tout cela est en parfaite harmonie avec l'Épître aux Galates, car l'apologie personnelle de Paul suppose qu'on l'a représenté à ses convertis comme se soumettant lui-même aux pratiques de la Loi. L'accusation était sans doute fort exagérée, mais enfin Paul y fait allusion, et se borne à dire qu'il ne prêche pas la circoncision (V, 11), qu'il tient de toute son âme à ce qu'on nomme le scandale de la croix (VI, 14), qu'il s'est refusé absolument à laisser circoncire Tite dans une occasion où la vérité de l'Évangile était en cause (II, 3 ss.). Pourquoi la condescendance? parce que la circoncision étant une chose indifférente, on pouvait se soumettre aux observances de la Loi, dans l'intérêt de l'Évangile. Et pourquoi cette intransigeance? parce qu'elle était exigée, encore plus, par l'intérêt de l'Évangile, dans le cas où le principe du salut était mis en doute. Or dans l'Épître aux Galates Paul pose avec fermeté, avec passion, avec indignation, les mêmes règles que dans l'affaire de Tite. C'est donc que les mêmes principes étaient en jeu, et nous pouvons bien dire, soutenus par le même parti, sinon par les mêmes hommes.

Mais il faut envisager de plus près l'accord de Paul et des Actes sur cette question.

Il a existé un parti extrême de judaïsants, soutenant que la circoncision était absolument nécessaire au salut. Les Actes le disent expressément : « Quelques-uns venus de Judée enseignaient aux frères : si vous n'êtes circoncis selon le rite mosaïque, vous ne pouvez être sauvés » (Act. XV, 1). Cela se passait à Antioche où Barnabé et Paul fondaient une communauté de gentils convertis sans leur imposer la circoncision. Le conflit naquit donc, comme il arrive parfois, sous sa forme la plus aiguë. On résolut d'envoyer Paul et Barnabé à Jérusalem pour éclaircir cette question. Ils y trouvèrent la même opposition, et cette fois les Actes ajoutent ce renseignement utile, que les Zélateurs de la Loi appartenaient avant leur conversion à la secte des Pharisiens (Act. XV, 5). Il a plu à M. Loisy de dire que les Actes avaient forcé la note en exagérant la thèse des judaïsants (p. 27). Mais Paul donne précisément la même note, ou plutôt il l'aggrave, en traitant ces personnages de faux frères et d'espions (II, 4). C'est à se demander s'il ne les tient pas pour des Juifs faussement convertis, et posant pour chrétiens afin d'espionner à leur aise les communautés. Cependant,

comme leur inquisition ne s'étend qu'aux gentils convertis, on doit sans doute croire qu'ils avaient de bonne foi reconnu Jésus pour le Messie, sans renoncer à l'estime que tout bon Pharisien professait pour la Loi. Il est vrai que M. Loisy nie toute relation entre ces faux frères et l'affaire de Tite. C'est une interprétation fort arbitraire du texte. Mais peu importe en ce moment. Même si les faux frères avaient opéré à Antioche et non pas à Jérusalem, Paul les caractérise assez durement pour qu'on ne soit pas autorisé à taxer l'auteur des Actes d'exagération.

Le concile de Jérusalem décida contre eux. Il n'imposa aux frères de Syrie et de Cilicie que de s'abstenir des viandes immolées aux idoles, du sang, des viandes étouffées et de la fornication (Act. xv, 28). La pratique de Paul et de Barnabé était donc légitime, les gentils n'avaient pas à se préoccuper de la Loi de Moïse. C'est à ce moment, d'après M. Thomas, le P. Cornely, M. Toussaint, etc., que les judaïsants extrêmes auraient changé de tactique. Ou plutôt, dociles à l'autorité des Apôtres, ils auraient cédé sur le point dogmatique principal, renonçant à imposer la Loi comme nécessaire au salut, tout en la prônant comme une garantie de plus, une perfection, l'association à un privilège. Et c'est sous cette forme adoucie, avons-nous dit, que les distingués exégètes présentaient l'erreur des judaïsants de Galatie. Il va sans dire que, malgré cette atténuation, ces judaïsants étaient d'après les exégètes catholiques distincts des judéo-chrétiens qui avaient pour principal guide Jacques de Jérusalem.

On ne saurait nier absolument qu'un semblable parti intermédiaire ait pu exister quelque part. Encore faudrait-il prouver son existence, et donner des raisons pour le mettre en œuvre en Galatie, en dépit du sens naturel de l'Épître aux Galates. On estime que des judaïsants extrêmes n'avaient plus leur place dans l'Église après le décret de Jérusalem. Et cela est incontestable en droit. Mais n'a-t-on pas vu les Ariens troubler l'Église longtemps après le concile de Nicée, et professer parfois une erreur aussi opposée à la foi que celle d'Arius lui-même? Les judaïsants de Galatie affectaient évidemment de soutenir la doctrine des apôtres; il faudra seulement conclure que l'erreur afficha alors pour la première fois la prétention d'être plus orthodoxe que l'autorité, et ce fait s'est reproduit trop souvent dans l'Église pour qu'on le juge impossible à ses débuts.

Mais alors, — c'est, on se le rappelle, l'argument du P. Cornely, — il eût suffi à Paul pour les réduire au silence, de leur opposer le décret de Jérusalem. Et c'est ce qu'il ne fait pas, parce que les judaïsants le respectaient aussi et s'étaient retirés sur d'autres positions où cette arme ne pouvait les atteindre.

Or il nous semble que toute la première partie de l'Épître aux Galates,

la partie historique (I-II), a précisément pour but d'opposer aux judaïsants la décision prise à Jérusalem, sans toutefois la présenter sous la forme officielle que lui ont donnée les Actes. Et la raison en est peut-être simplement que cette forme était celle d'une lettre adressée aux frères d'Antioche, de Syrie et de Cilicie (Act. xv, 22-29). C'est à propos d'eux que la question avait été posée, c'est à eux qu'on avait répondu, et c'est à eux que la lettre avait été portée par Judas et Silas. Plutôt que de la reproduire dans une lettre adressée aux Galates, Paul a préféré leur montrer que la question avait été tranchée à Jérusalem pour tout le monde, et que spécialement son évangile à lui, leur apôtre, avait été approuvé par les anciens Apôtres. Nous oublions trop volontiers que les Actes eux-mêmes qui ont donné tant de solennité à la discussion et à la décision prise ne parlent ni d'un concile, ni d'un décret. Les faits nous autorisent à employer ces termes, devenus familiers par l'usage de l'Église, mais non à imaginer pour l'Église primitive l'impression faite sur le monde catholique par la promulgation *urbi et orbi* du concile du Vatican. Ce qui était décisif alors comme hier, c'était le jugement rendu par les Apôtres assistés des anciens. Et c'est précisément ce jugement que l'Épître aux Galates met en lumière aussi bien que les Actes. En dépit des faux frères qui avaient posé la question de principe, Paul et Barnabé ne consentirent pas un instant à laisser circoncire Tite, et il n'y fut pas contraint. Après que Paul eut exposé son évangile, tel qu'il le prêchait aux gentils, c'est-à-dire sans aucune obligation par rapport à la Loi, Pierre, Jacques et Jean, « les Colonnes », n'exigèrent rien de plus, et reconnurent que l'apostolat de Paul chez les gentils avait la même approbation de Dieu que celui de Pierre auprès des Juifs (II, 3 ss.). Que pouvait-on dire de plus fort sur le jugement rendu par les Apôtres et qui répondît mieux à la question posée sur la nécessité de la circoncision?

En réalité, Paul a donc allégué le décret, insistant sur la forme concrète qui confirmait son évangile, et rien ne suggère que les judaïsants de Galatie aient répondu par cette argutie : nous n'imposons pas la Loi, nous la conseillons; ou nous l'imposons, mais comme une perfection indispensable, ou encore comme une condition essentielle du salut, encore qu'elle ne soit pas le principe du salut. Les braves Galates avaient éprouver pour la circoncision la même répugnance que les autres gentils, et ne l'auraient pas agréée si elle n'eût été proposée comme nécessaire. Si l'on insinue que devenus à moitié Phrygiens, ils inclinaient à chercher l'expiation et le pardon dans une demi-mutilation qui leur rappelait le culte d'Attis, on ne fait qu'augmenter l'abîme dogmatique entre Paul et eux, puisque de cette façon la circoncision devait leur paraître en elle-même un gage, un principe de salut.

Ainsi, soit qu'on argumente d'après les paroles de Paul, soit qu'on

interprète son attitude au sujet du décret de Jérusalem, il est impossible de tirer de son texte un tableau atténué des opinions judaïsantes.

Les judaïsants de Galatie et les autres tendances judéo-chrétiennes.

Il resterait une seule ressource, qui n'est pas à la disposition des catholiques, et dont M. Loisy a usé. Ce serait de supposer que Paul n'a pas compris ou n'a pas voulu comprendre la pensée de ses adversaires. Et c'est de son texte qu'on se servirait contre lui. La preuve que ces judaïsants étaient relativement modérés et ne regardaient pas la Loi comme nécessaire au salut pour les gentils, c'est qu'ils appartenaient au parti de Jacques et cette preuve se trouve, assure-t-on, dans l'Épître aux Galates.

Jacques, nous dit-on, regardait la Loi comme une condition nécessaire au salut des Juifs, encore qu'elle ne fût pas, même pour eux, le principe du salut. Il ne voulait pas l'imposer aux gentils même comme condition essentielle. Il faut en dire autant des judaïsants de Galatie. Et comme ces derniers cherchaient à imposer la Loi aux gentils à tout le moins comme instrument de perfection, on prêtera la même opinion à Jacques. C'est, en un mot, la thèse que nous avons reproduite plus haut, d'après des textes très clairs.

Naturellement nous ne songeons pas à discuter ce que M. Loisy dit de Jacques, qu'il « admettait tout comme Paul, que le païen était sauvé par la foi sans la Loi » (p. 133). Mais nous pensons que l'Épître aux Galates distingue absolument la position de Jacques de celle des judaïsants, et que par conséquent on ne saurait dire avec quelque vraisemblance que Jacques ait conseillé la pratique de la Loi aux gentils comme le seul moyen d'atteindre à une justice parfaite. L'attitude de Jacques ressort nettement de ce que raconte Paul de la décision des Apôtres à Jérusalem et peut être conjecturée d'après ce qui se passa ensuite à Antioche. Mais aucun passage de l'Épître, ni directement, ni par allusion, ne permet d'en faire le chef ou l'inspirateur des judaïsants de Galatie.

A Jérusalem, la personnalité de Jacques ne se distingue en rien de celle de Pierre. Il figurait évidemment parmi les notables qui ont entendu la relation de Paul, et, avec Céphas (Pierre) et Jean, il reconnut la grâce propre de l'Apôtre des gentils. Les trois apôtres qu'on regardait comme colonnes donnèrent la main droite à Paul et à Barnabé en signe de communion, c'est-à-dire conclurent avec eux un accord qui leur laissait toute liberté pour leur apostolat ; ils leur demandèrent seulement de se souvenir des pauvres. Il est très vraisemblable que l'initiative de cette requête vint de Jacques, chargé de nourrir et de vêtir les indigents de

la cité sainte. Paul ne le dit pas, mais affirme qu'il a toujours de son côté tenu parole. Excellente occasion de reprocher à Jacques d'avoir manqué à la sienne, si le fait avait été constant.

Il est vrai que les Actes présentent le rôle de Jacques sous un jour un peu différent, sensiblement aussi différent de celui de Pierre. Pierre prend le premier la parole dans l'assemblée (Act. xv, 7-11). Le premier il a prêché l'évangile aux gentils et ils ont cru. L'Esprit-Saint n'a fait aucune distinction entre les Juifs et les autres ; leur foi est la même. La conclusion sur le point débattu était claire. Il ne fallait pas imposer la Loi de Moïse aux croyants venus de la gentilité. De plus, Pierre laissait voir sa pensée sur un autre point qui n'était pas en discussion. En nommant la Loi un joug « que ni nos pères ni nous n'avons pu porter », il indiquait assez clairement qu'il ne prétendait pas l'observer tout entière. Et en effet, les Juifs comme les gentils attendaient leur salut de Jésus-Christ, et non pas de l'observance de la Loi. Pour un peu Pierre aurait déclaré ouvertement que la Loi n'était pas obligatoire pour les Juifs.

On ne peut rien déduire de semblable du discours de Jacques qui prit la parole (Act. xv, 13-21) après que l'on eut entendu le rapport de Barnabé et de Paul. Sur le point principal, il est du même avis que Pierre. Dieu appelle à lui les gentils, il ne faut pas leur créer des difficultés qui empêcheraient leur retour. Cependant Jacques est d'avis d'édicter pour eux certaines règles. Nous les lisons, telles que la critique textuelle doit les lire d'après le témoignage des manuscrits, selon la recension dite orientale. Ce qu'on nomme le texte occidental ne nous paraît, comme à M. Coppieters (1), qu'une transformation, dans un sens plus vaguement humain, des préceptes proposés par Jacques. Tenons-nous-en donc à la recension orientale, ou plutôt originale : les gentils devront s'abstenir des impuretés des idoles, en d'autres termes, des viandes immolées aux idoles, de la fornication, du sang et des viandes suffoquées (2).

L'avis de Jacques prévalut, et l'on écrivit aux chrétiens de Syrie et de Cilicie pour les informer qu'on ne leur imposait d'autre charge que l'observance de ces quatre points.

Quel est le caractère de cette mesure? D'après M. Coppieters (3), et c'est sans doute l'opinion la plus répandue, les Apôtres veulent « impo-

(1) *Le décret des Apôtres* (Act. xv, 28-29) dans *RB.* 1907, p. 34-58 et 218-239.

(2) Act. xv, 20 ἀλλὰ ἐπιστεῖλαι αὐτοῖς τοῦ ἀπέχεσθαι ἀπὸ τῶν ἀλισγημάτων τῶν εἰδώλων καὶ τῆς πορνείας καὶ τοῦ πνικτοῦ καὶ τοῦ αἵματος. Dans le décret, xv, 20 ἀπέχεσθαι εἰδωλοθύτων καὶ αἵματος καὶ πνικτῶν καὶ πορνείας. Dans le résumé d'après les judéo-chrétiens de Jérusalem, xxi, 25, φυλάσσεσθαι αὐτοὺς τό τε εἰδωλόθυτον καὶ αἷμα καὶ πνικτὸν καὶ πορνείαν.

(3) *L. l.*, p. 47.

ser aux païens convertis certaines observances mosaïques particulièrement chères au judaïsme ». Cependant il reconnaît que la Loi mosaïque ne parle ni des viandes immolées aux idoles, ni des viandes suffoquées, c'est-à-dire des animaux qu'on tue sans verser leur sang. Il a noté aussi fort bien que la fornication doit s'entendre dans son sens naturel, et non point des mariages entre parents ou alliés déclarés illicites par la Loi (Lev. XVIII). Quant au précepte de ne pas se nourrir du sang, il fait sans doute partie de la Loi mosaïque, mais il a été imposé après le déluge à Noé et à ses fils (Gen. IX, 4). On ne prétend pas ici que les préceptes du décret se confondent avec les préceptes noachiques du rabbinisme; les rabbins n'arrivèrent à leur formule que plus tard (1). Mais la théorie qui a abouti à ces sept préceptes talmudiques est certainement fort ancienne, et nous croyons en retrouver l'empire dans la décision de Jérusalem. Et pour tout dire, elle a un appui scripturaire incontestable dans la défense adressée à Noé et à ses fils de se nourrir de sang. Les Juifs devaient donc distinguer déjà, comme ils l'ont fait depuis, la Loi mosaïque proprement dite, accordée au seul peuple d'Israël, et qui devenait obligatoire pour les prosélytes circoncis, et un ensemble de préceptes, que les païens violaient sans se croire pour cela coupables, au grand scandale des Juifs éclairés par leur Loi, prise au sens large de révélation divine, qui leur permettait d'apprécier plus sainement des devoirs découlant de la raison, ou, comme nous disons, du droit naturel. Ces devoirs comprenaient l'abstention des viandes immolées, comme on pouvait le déduire de l'abomination inspirée par le culte des idoles, l'interdiction de la fornication, opposée à la morale naturelle bien comprise, enfin l'horreur pour la manducation du sang, soit directement, soit dans une bête dont le sang n'aurait pas été répandu. Entendu de cette façon, le décret est tout à fait conforme aux principes juifs fondamentaux. Jamais les Juifs n'ont scindé les obligations de la Loi. Comme Paul le dit aux Galates, qui est circoncis est obligé de suivre toute la Loi (V, 3). Mais qui n'est pas circoncis n'est tenu à rien qui soit spécifiquement mosaïque. Les Juifs voyaient avec plaisir qu'on adoptât leurs pratiques, espérant bien qu'on finirait par la circoncision. Or le judaïsme orthodoxe regardait la circoncision ainsi que la théologie chrétienne regarde le baptême; c'était la porte d'entrée qui seule donnait accès aux privilèges, mais au dehors on n'avait pas non plus d'obligations mosaïques à remplir. En même temps cependant le décret de Jérusalem donnait satisfaction aux principales répugnances des Juifs.

(1) « Le traité *Sanhedrin*, 56^{b}, les formule ainsi : sept commandements ont été donnés aux fils de Noé : touchant les jugements, touchant la malédiction du nom, touchant le culte étranger, touchant l'action de découvrir la nudité, de verser le sang, touchant le vol, et touchant l'action de manger un membre vivant ». (Note de M. Coppieters, *l. l.*, p. 223.)

Il n'avait pas pour but de faciliter les repas en commun — trop d'obstacles subsistaient encore — mais il mettait les gentils dans une meilleure situation morale, telle que les Juifs n'auraient pas à rougir de les tenir comme frères. C'est un peu de cette façon que les catholiques demandent comme un minimum qu'on enseigne aux enfants l'existence de Dieu, l'immortalité de l'âme et la vie future. Ces vérités font partie du catholicisme, mais à ne professer rien de plus on ne serait ni catholique d'esprit ni admis dans le corps de l'Église. Nous sommes étonnés de l'importance attachée à la non-manducation du sang et à son corollaire sur les viandes étouffées. Mais les anciens tenaient plus d'un scrupule alimentaire comme fondé sur la nature des choses. Cela paraît être la pensée de Clément d'Alexandrie et d'Origène (1). L'Islamisme respecte cette répugnance comme une loi, sans estimer accomplir en cela un rite mosaïque.

On a prétendu que Jacques avait souligné la dépendance de ces abstentions par rapport à la Loi, en ajoutant aussitôt : « Car Moïse a des personnes qui le prêchent depuis les générations anciennes dans chaque ville, puisqu'on le lit à chaque sabbat dans les synagogues » (Act. xv, 21). Mais le sens de cette déduction est fort obscur. Jacques ne saurait dire que les abstentions sont en toutes lettres dans la Loi de Moïse. Peut-être indique-t-il par là le respect des Juifs pour la Loi, respect qu'il ne faudrait point heurter par des pratiques contraires à son esprit. C'est l'exégèse du P. Knabenbauer et de M. Coppieters. Peut-être aussi veut-il insinuer que quant aux Juifs convertis ils savent ce qu'ils ont à faire sans qu'on leur recommande rien de particulier. Le second sens ne nous paraît pas exclu, puisque Jacques demeura toujours fidèle à la Loi. Même d'après la première interprétation, on ne peut conclure qu'il tenait les quatre interdictions pour purement mosaïques. Ce serait de toute manière une sorte de compromis en vue de la paix, pour ne point choquer des esprits formés par la Loi, sans obliger les autres à s'y soumettre.

On comprendrait ainsi comment Paul a pu dire aux Galates que les notables de Jérusalem ne lui ont rien imposé (Gal. II, 6). La question pour lui, comme pour les Galates, était de savoir si les gentils devaient ou non être contraints à la circoncision comportant tout le poids de la Loi mosaïque. Ce point résolu négativement, on ne leur imposait rien de mosaïque en fixant des règles qui avaient en elles-mêmes leur raison d'être, au moins pour ménager les Juifs et entretenir la charité. Mais l'accord entre l'Épître aux Galates et les Actes n'est pas directement de notre sujet. Il nous suffit de constater que, même d'après les Actes, Jacques ne prétend nullement obliger les gentils à pratiquer la Loi.

(1) Clém. *Paed.* II, 1; Orig. *C. Cels.* VIII, 28-30.

Absolument rien n'indique qu'il eût le dessein de les y inviter pour parvenir plus facilement à une justice plus parfaite.

Antioche avait fourni l'occasion du décret, c'est à Antioche que la controverse naquit de nouveau. Pierre s'y trouve avec Paul et Barnabé; Jacques est demeuré à Jérusalem. Libre d'agir selon ses principes, Pierre n'hésitait pas à manger avec les gentils convertis, ce qui n'allait pas sans violer les règles de la pureté juive en matière d'aliments. Survinrent quelques personnages qui venaient d'auprès de Jacques (ἀπὸ Ἰακώβου). Le Père Cornely se donne beaucoup de mal pour mettre saint Jacques tout à fait hors de cause. Quoique apôtre et évêque de Jérusalem, il n'avait pas à faire la visite canonique d'une église fondée par Paul et où Pierre était présent (p. 446). On jugera sans doute ce scrupule trop nuancé par des concepts plus récents de juridiction et de distinction des diocèses. L'exégète catholique croit même devoir se séparer de Chrysostome et d'Augustin — il aurait pu ajouter de Thomas d'Aquin : — ce serait à tort (*haud satis recte*) que ces Pères ont avancé que les personnes en question venaient d'auprès de Jacques. Mais comment séparer ἐλθεῖν de ἀπὸ Ἰακώβου? Tout ce que Cornely concède, c'est qu'elles faisaient partie de l'entourage de Jacques, mais sans avoir été mises au courant par lui du point exact de la question. Ces individus auraient agi pour leur compte. Alors on ne voit pas pourquoi Paul nous dit qu'ils venaient d'auprès de Jacques. Ils ont intimidé Pierre. C'est sans doute par l'autorité d'un grand nom. A la rigueur on pourrait soutenir qu'ils ont dépassé leur mission. Mais Paul ne l'insinue en rien. Le plus simple est donc de traduire avec M. Loisy qu'ils sont venus « de la part de Jacques (1) ».

Cela concédé, il ne s'ensuit nullement qu'ils se soient occupés des gentils. Leur position est précisément celle de Jacques. Les gentils ne le regardent pas; c'est l'apostolat de Paul.

Les fidèles observaient-ils les quatre restrictions?

Nous ne voyons pas que les Juifs venus de Jérusalem aient enquêté sur ce point. Mais ils ont trouvé fort mauvais que les Juifs convertis mangeassent avec les gentils chrétiens, évidemment parce que cela ne se pouvait faire habituellement sans déroger à la Loi, et ils entraînèrent Pierre, et même Barnabé. Nous n'avons pas à poursuivre cette histoire dans le détail. Il ressort nettement de tout l'incident que les gentils ne furent touchés qu'indirectement. Paul comprit et dit ouvertement que si les Juifs convertis revenaient à la pratique intégrale de la Loi, surtout avec Pierre à leur tête, ils exerçaient par le seul fait de ce changement une pression sur les gentils. C'est ce que l'Apôtre des gen-

(1) M. Coppieters regarde comme très probable que les τίνες ἀπὸ Ἰακώβου reflètent la pensée de Jacques (*l. d.*, note, p. 51).

tils ne pouvait admettre. Mais combien eût-il été plus explicite, si les paroles s'étaient jointes aux exemples pour attirer ses convertis à la Loi! Venus de la part de Jacques, ou s'arrogeant une mission qu'ils n'avaient pas, les Juifs de Jérusalem fidèles à leurs pratiques traditionnelles se sont cantonnés dans ce qu'ils estimaient être leur droit et leur devoir, sans faire de prosélytisme. Quant à Pierre, il était certes moins conséquent, et c'est ce que Paul lui reproche. S'il avait vécu naguère en gentil, c'était donc qu'il ne se croyait pas alors obligé à pratiquer la Loi. S'il avait peur des chrétiens circoncis, c'était donc qu'il se rétractait, qu'il craignait de pécher en mangeant avec ses frères, devenus pour lui des impurs? Et cela se passait à Antioche, dans une église composée de gentils convertis!

Les gentils devaient naturellement en conclure que la Loi était nécessaire au salut, et se sentir moralement contraints de s'y soumettre. Il est très malaisé de savoir si tout le petit discours de Paul (Gal. II, 14-21) a été adressé personnellement à Pierre qu'atteint en face l'apostrophe du v. 14 : « Si toi, qui es Juif, tu vis en gentil, et non à la juive, comment peux-tu obliger les gentils à judaïser? » On dirait d'abord que Paul continue à prendre Pierre à partie, mais peu à peu le ton personnel se fond dans une sorte de méditation sur l'objet en litige, si bien qu'à la fin, ce sont plutôt les judaïsants convaincus que Pierre qui sont dans la perspective. Quoi qu'il en soit, ce morceau, très difficile dans le détail, montre qu'une inconséquence de conduite peut être mal interprétée. Les intérêts des gentils convertis sont en jeu, et c'est ce qui a décidé Paul à intervenir.

Rompus à la dialectique, les partisans de Jacques auraient pu opposer au dilemme de la Foi ou de la Loi la distinction de M. Loisy : la Loi n'est point le principe du salut, elle en est la condition essentielle. Sont-ils intervenus, nous l'ignorons, mais si Paul ne s'est pas fait à lui-même cette objection en termes exprès, il y a répondu, et longuement, par le caractère temporaire de la Loi qui n'avait plus aucune raison d'être après le sacrifice du Christ. D'ailleurs, fidèle au pacte de Jérusalem, il s'abstint d'argumenter directement par voie de prosélytisme avec des Juifs convertis pour les détacher de la Loi. Les Galates étaient des gentils d'origine, et il fallait les défendre contre les entreprises des judaïsants extrêmes; les Romains étaient pour la plupart venus aussi de la gentilité. Pourtant, comme il ne dissimulait pas son opinion sur l'efficacité nulle de la Loi, il devait passer pour détourner les Juifs convertis de leurs observances. C'est pour se laver de ce reproche qu'il consentit à Jérusalem à pratiquer le nazirat. Certes la concession était grave, et l'on s'explique que nombre de critiques aient contesté l'authenticité du fait rapporté par les Actes (XXI, 17 ss.). Il serait absolument invraisemblable si Jacques et son entourage avaient entrepris

précédemment sur son domaine. Mais à Jérusalem, Jacques est chez lui. Des milliers de Juifs, composant son troupeau, sont en même temps zélateurs de la Loi. On serait très étonné que Jacques, qui pratiquait la Loi, ne l'ait pas crue de convenance pour les Juifs, et ceux qui veulent, par affection, donner à Paul un certificat de respect pour Moïse sont bien ceux de son entourage, groupés autour de lui. S'ils exhortent Paul à réfuter par des actes ceux qui le disent adversaire de la Loi, c'est sans doute que ce grief, s'il était fondé, leur paraîtrait fatal, et une dérogation des principes posés au temps du concile. Il leur déplairait évidemment que Paul prêchât parmi les Juifs son évangile de liberté. Mais en même temps ils rappellent qu'ils n'exigent rien des gentils que les quatre restrictions. Fidèles à leurs engagements, ils requièrent Paul de respecter chez eux leurs pratiques et leurs croyances.

On voit que nous prenons très au sérieux l'attitude des presbytres de Jérusalem. Ils ne font pas figure d'opportunistes, s'accordant avec Paul pour jouer une comédie, et rassurer ainsi des intransigeants impressionnables et peu dociles. Mais même en interprétant leur diplomatie comme émanant de la conviction que la Loi est obligatoire pour les judéo-chrétiens, nous n'y voyons aucun indice d'une ingérence quelconque dans le but de prêcher la Loi aux gentils à un titre quelconque. C'est toujours le compromis de Jérusalem qui tient; il n'y a rien de commun entre Jacques et ses bienveillants presbytres, auxquels Paul défère si volontiers, et les judaïsants de Galatie qu'il malmène si durement pour leur hostilité et leur audacieuse incursion sur ses terres.

Sur quoi donc s'appuie M. Loisy pour affirmer l'action de Jacques en Galatie? Paul ne le nomme pas, mais il le désignerait assez clairement pour qu'on le reconnaisse : « Celui qui vous trouble (en) portera la peine, quel qu'il soit. Et moi, frères, si je prêche encore la circoncision, pourquoi alors suis-je persécuté? » (Gal. v, 10 s.). Le personnage qui trouble les Galates serait Jacques « resté tranquillement à Jérusalem, bien vu des Juifs ».

Il est anonyme, mais c'est l'usage des critiques en pareil cas de flairer un nom propre, et des modernes ne peuvent le rencontrer que parmi ceux qui sont déjà dans les livres. On recherche avec le même zèle la paternité des ouvrages dont l'auteur est inconnu dans le cercle rigoureusement limité des écrivains déjà célèbres. Aussi quelques anciens, allégués par saint Jérôme, imaginaient que Paul s'attaquait sourdement à Pierre. Mais pourquoi Paul, si franc naguère dans ses reproches, serait-il devenu si sournois? Et si l'on met Jacques derrière le masque au lieu de Pierre, pourquoi ces ménagements dans une circonstance plus critique, où Jacques eût été certes beaucoup plus répréhensible que Pierre? Nous ignorons trop les détails de cette histoire pour ne pas confesser que les meneurs ont pu avoir un chef inconnu. Et

sûrement les judaïsants se sont couverts de l'autorité des anciens apôtres; l'apologie personnelle de Paul le prouve assez. Ajoutons que le nom de Jacques était le premier à opposer à celui de Paul. Mais étaient-ils autorisés à le produire? Leur parti, celui qui souleva à Antioche au début la question de la circoncision, était venu de Jérusalem, et avait mis le trouble dans les âmes parce qu'on les croyait mandataires des anciens apôtres, mais ceux-ci déclarèrent n'y être pour rien : οἷς οὐ διεστειλάμεθα (Act. xv, 24). Ils ont recommencé le même jeu, et Paul leur a fait une réponse semblable : Non, vous n'êtes pas les mandataires de Pierre, de Jacques et de Jean qui sont tombés d'accord avec moi. Comment eût-il, après cela, reconnu la main de Jacques dirigeant le mouvement, sans le désigner ouvertement? Comment Jacques, demeuré tranquillement à Jérusalem, était-il l'agent principal du trouble, « celui qui vous trouble, quel qu'il soit »? Comment une des « colonnes » était-elle menacée si fortement du jugement emportant la condamnation éternelle? Comment Paul aurait-il noué ensuite des rapports si cordiaux avec Jacques et ses presbytres?

Encore est-il que l'interprétation des mots de Paul n'est point aussi assurée qu'il semble à M. Loisy. J'ai adopté sa traduction pour ne point paraître esquiver une objection. C'est celle de saint Jérôme et elle n'a pas perdu droit de cité dans l'exégèse catholique. Le P. Cornely s'en tire trop aisément en affirmant qu'il n'y a pas la moindre raison d'entendre ὁ ταράσσων d'un individu au singulier. D'après lui, il s'agit de toute la classe des perturbateurs, le singulier étant pour le pluriel comme dans II Cor. xi, 4 (ὁ ἐρχόμενος). Dans ces termes, son opinion est difficilement conciliable avec les derniers mots : « Quel qu'il soit », ὅστις ἐὰν ᾖ. Mais on peut traduire : « Quiconque vous trouble, quel qu'il soit », et c'est le sens le plus naturel, car ὅστις ἐὰν ᾖ ne signifie pas : « si grand qu'il soit », mais « quel qu'il soit » (qui qu'il soit, *quicumque est*). Paul n'affirme pas qu'une personnalité très haute était à la tête du mouvement, mais exprime seulement que nul n'échappera au jugement, quel qu'il soit. Et de la sorte on s'expliquerait très bien qu'il ne nomme personne, n'ayant personne en vue. C'est ce qu'a compris Chrysostome (1). Et cela est beaucoup plus conforme au contexte qui ramène aussitôt en scène les perturbateurs comme un groupe sans chef déterminé (v, 12).

Aussi bien, M. Loisy ne présente d'abord sa conjecture que comme une hypothèse. Mais avec le temps elle devient certitude. On parle des judaïsants de Galatie et de leur chef Jacques (p. 198). Les judaïsants de Galatie tiennent le rôle des faux frères d'Antioche ou de

(1) Parmi les protestants, Sieffert : das jedesmalige Individuum der Verwirrer in jedem konkreten Falle (*Comm.* de Meyer, 6e éd.). — De même Zahn.

Jérusalem : « C'est le même personnel, et Jacques est leur chef » (p. 22). Alors on ne saurait accuser Jacques d'avoir changé d'attitude; mais c'est Paul qui aurait représenté sous le jour le plus faux sa position dans la réunion de Jérusalem. Ce n'est plus seulement l'autorité des Actes qui serait ébranlée comme le voulaient de nombreux rationalistes; l'Épître aux Galates ne mériterait plus aucune créance.

Le plus étrange, dans le système de M. Loisy, c'est que ce Jacques, sournoisement condamné, eût été en réalité pour Paul presque un supérieur hiérarchique auquel il rendait un hommage très effectif. *Presque*, parce que « nul ne songeait à un rapport de dépendance hiérarchique », mais cependant « l'apostolat chrétien restait coordonné en fait et, jusqu'à un certain point, subordonné à son point de départ comme à son centre actuel, la communauté de Jérusalem et ses chefs jouant à l'égard des autres communautés un rôle vaguement mais non inconsciemment imité de celui du sacerdoce hiérosolymitain et du sanhédrin à l'égard du judaïsme de la dispersion » (p. 121). Cette subordination serait prouvée par les collectes organisées pour la communauté de Jérusalem. Paul ne présente pas les choses de cette façon, mais sa « façon de présenter les choses dissimule une bonne partie de la vérité » (p. 120). Et c'est à lui-même qu'on demande la preuve de cette dissimulation : « Paul lui-même, dans la seconde aux Corinthiens (IX, 12-13), dira que la collecte ne se fait pas que pour le besoin des « saints » mais aussi « en obédience de confession évangélique » et en acte de « communion » ecclésiastique » (p. 121). Il y a là beaucoup d'exagération. Les trois colonnes, Jacques, Céphas et Jean ont demandé à Paul de se souvenir des pauvres (Gal. II, 10) et nous savons par la pratique de Paul (Rom. XV, 26 s.; I Cor. XVI, 3; II Cor. IX, 1 s.; Act. XXIV, 17) que ces pauvres étaient ceux de Jérusalem. Paul voyait en effet dans ces collectes un hommage rendu à la cité sainte qui avait été pour les gentils le point de départ des bienfaits spirituels (Rom. XV, 27; II Cor. IX, 12 ss.), mais il ne parle pas dans la seconde aux Corinthiens d'obédience envers les saints de Jérusalem. Ceux de Jérusalem sont heureux de l'obédience des Corinthiens à la doctrine de l'évangile, obédience qui est commune à tous les chrétiens. D'ailleurs il est très exact de dire que Paul regardait la collecte « comme un témoignage du lien qui rattachait ses communautés au centre du christianisme, et s'il y apportait tant d'ardeur, c'était toujours « pour ne pas courir en vain », c'était pour maintenir le rapport de ses Églises avec la source de l'évangélisation » (p. 121). Nous prenons acte de ces paroles. Paul s'est toujours senti en communion avec les dirigeants de l'Église de Jérusalem. Mais, de bonne foi, peut-on en même temps lui faire lancer l'anathème contre Jacques et les judaïsants imbus de l'esprit de Jérusalem?

Il n'y a pour rendre compte des textes, pour juger des acteurs d'après leur caractère, pour tracer un tableau cohérent de la situation, qu'une solution possible : reconnaître l'existence de deux groupes de judéo-chrétiens, dont le plus ardent seul mérite le nom de judaïsants.

Le groupe de Jacques, et Jacques à sa tête, a reconnu une fois pour toutes que les gentils pouvaient être sauvés sans observer la Loi de Moïse. Il devait donc, avec la logique la plus élémentaire, croire que le salut, même pour les Juifs, ne dépendait pas de la Loi comme principe. Pierre l'a dit très expressément; Jacques, s'il a été conséquent, a dû le penser, et, s'il ne l'avait pas pensé, Paul n'eût pas entretenu avec lui des relations de communion ecclésiastique. Jusqu'ici nous sommes pleinement d'accord avec M. Loisy. Jacques a-t-il fait la distinction proposée par le savant exégète, a-t-il regardé la Loi comme obligatoire pour les Juifs, non comme principe de salut, mais comme condition essentielle du salut? nous sommes moins autorisés à l'affirmer. C'était évidemment l'opinion d'un très grand nombre de Juifs convertis. Jacques et ses presbytres n'ont pas combattu cette opinion. Peut-être la ménageaient-ils sans la partager. Cependant, sans prétendre rien affirmer, les témoignages décisifs faisant défaut (1), il semble bien que Jacques a regardé la Loi comme salutaire puisqu'il la pratiquait si fidèlement, et ne permit pas qu'on reprochât à Paul de la déclarer abrogée pour les Juifs.

Mais sa réserve en ce qui regarde les gentils, même en attribuant à son initiative les quatre restrictions qui leur furent imposées, nous empêche absolument de juger qu'il ait insisté pour que les gentils adoptassent la Loi comme une voie plus parfaite. Il recevait les aumônes des gentils des mains de Paul, se réjouissait du succès de son évangile parmi eux (Act. xv, 14; xxi, 20), sans se préoccuper d'autres personnes à propos de la Loi, que des judéo-chrétiens. Il demeurait donc en communion avec Paul, et celui-ci lui témoigna à Jérusalem une déférence que plusieurs critiques ont jugée excessive et incroyable et qui serait vraiment outrée et d'un hypocrite, si Paul ne s'était senti les mains libres auprès des gentils.

Mais il y avait des judéo-chrétiens plus zélés pour la Loi que le groupe dirigeant de Jérusalem. Et si l'on ne peut parler avec assu-

(1) Quant à l'opposition qu'on a parfois cru rencontrer entre l'Épître aux Romains et l'Épître de saint Jacques, au sujet de la foi et des œuvres, elle se résout aisément et au surplus n'appartient pas directement à notre sujet. Ce qui est moins aisé à déterminer, c'est la position que prend l'auteur de l'Épître au sujet de la Loi mosaïque. Il suppose que ses lecteurs lui obéissent (Jac. II, 9. 10), mais les ordonnances dont il parle sont le Décalogue, que Paul prétendait bien être compris dans le grand précepte de la charité. Lightfoot a remarqué (p. 358) qu'il emploie le mot loi presque comme synonyme d'évangile, et il parle à l'occasion de la loi parfaite de liberté (Jac. I, 25; cf. II, 12). Toute l'épître respire plutôt la vraie dévotion et la charité qu'un sentiment ritualiste exagéré.

rance de ce groupe, ce n'est pas faute d'adhérents, c'est parce qu'ils formaient plutôt deux groupes. Les zélateurs les plus ardents se recrutaient selon toute vraisemblance parmi les anciens Pharisiens, et nous avons vu les Actes (xv, 5) attester le fait. Mais quelques-uns des agitateurs que Paul rencontra sur son chemin et qui se targuaient aussi de fidélité à la Loi, avaient des tendances beaucoup moins unilatérales, et même mal définies, dont on peut dire seulement qu'elles mêlaient au judaïsme des éléments empruntés aux divers mouvements religieux qui pénétraient alors dans les religions païennes. Ce sont ceux qui enseignaient des règles d'ascétisme inconnues à la Loi juive. Paul les combattit dans l'épître aux Romains (Rom. xiv) (1), et dans l'épître aux Colossiens (ii, 16), où les questions alimentaires sont groupées avec l'observance des néoménies et des sabbats. Ceux-là n'appartenaient pas sans doute à la secte pharisienne, plus fermée aux influences du dehors, religieuses ou philosophiques. On les a rattachés à l'essénisme, mais c'est, semble-t-il, trop restreindre un mouvement d'une grande envergure. On risque moins de se tromper en voyant dans leurs tentatives de syncrétisme les débuts de la gnose judaïsante.

Voilà donc trois groupes judéo-chrétiens. Si nos déductions antécédentes ont quelque valeur, les judéo-chrétiens de Jérusalem ne sont pas les judaïsants de Galatie. Ces derniers étaient des zélateurs déterminés de la Loi auprès des gentils convertis. Appartenaient-ils aux doctrines pharisiennes ou aux tendances gnostiques? Lightfoot a déjà répondu en distinguant les judaïsants gnostiques visés dans l'Épître aux Colossiens, et les judaïsants pharisiens qui opéraient en Galatie. Cette solution paraît bien la meilleure, et la raison c'est que les judaïsants Galates ne sont point accusés de mêler à leurs exigences des prescriptions alimentaires. C'est une base solide de distinction. Peut-être cependant faudrait-il se garder de leur attribuer un système trop rigide.

Les vrais Pharisiens vivaient dans un état d'esprit très éloigné du vrai christianisme. Ils furent aux antipodes, après la mort de Jésus, comme pendant qu'il annonçait le règne de Dieu. Très peu durent se convertir. La grâce sut atteindre un Pharisien de la valeur de Paul. Mais ce fut une exception. En dehors de la foule au cœur simple et droit qui composait le troupeau de Jacques, s'il y eut des intellectuels qui embrassèrent le christianisme, ce fut sans doute parce qu'ils avaient déjà compris l'imperfection d'un culte sanglant, l'étroitesse d'une religion nationale. Habitués à suivre leurs vues, ayant syncrétisé le judaïsme et le christianisme, ils firent encore d'autres combinaisons.

(1) Cf. *Comm.*, p. 335 ss. : « On tient, en général, et probablement avec raison, que le gros des abstinents était d'origine juive ».

Et l'on peut soupçonner leur ingérence active et variée même chez les Galates. Un indice serait peut-être cet avertissement de Paul : « Et j'affirme de nouveau à tout homme qui se ferait circoncire qu'il s'oblige à observer la Loi tout entière » (v, 3). C'est peut-être que les judaïsants ne l'imposaient pas d'abord par politique. Mais ne serait-ce pas parce qu'ils se croyaient autorisés à choisir dans les prescriptions de la Loi? Et lorsque Paul assimile en quelque manière la Loi juive à des cultes païens, lorsqu'il taxe de rechute l'adoption de la Loi par des gentils convertis, ne serait-ce pas que la loi qu'on proposait aux Galates était en effet plus ou moins mélangée de conceptions empruntées à des païens, et spécialement à des philosophies religieuses?

Ce ne sont là que des suggestions sur lesquelles nous ne voulons pas insister, bien décidé à ne pas compromettre des positions solides par des excursions aventureuses.

Il est plus utile de chercher dans l'histoire des premiers siècles de l'Église la confirmation de ce qu'enseignent déjà clairement les Actes et les Épîtres sur les divergences considérables de ces judéo-chrétiens qu'on a entrepris de réduire à une seule tendance, dont Jacques eût été le chef. Assurément, avec le temps, les sectes se multipliaient; en dehors de l'autorité, chaque opinion nouvelle peut engendrer un groupement nouveau. Les hérésies du second et du troisième siècle n'existaient donc pas nécessairement au premier. Mais ce pullulement suppose certains germes, et lorsque les manifestations plus déclarées expliquent les positions primitives, la filiation s'établit d'elle-même. Encore une fois, nous ne parlons que d'une confirmation des points acquis.

L'esprit de l'Église de Jérusalem, relativement à la Loi et à Paul, s'est conservé dans les communautés des Nazaréens. Par une force inéluctable, ces communautés ont été en s'isolant, jusqu'à rompre l'unité qui existait d'abord entre l'église de Jérusalem et la grande Église. Mais cette concentration et cet isolement devaient aussi ancrer davantage les esprits dans leur hostilité et dans leurs préventions. Si Jacques et ses presbytres avaient entrepris de porter jusqu'en Galatie la guerre contre l'évangile de Paul, la petite colonie qui émigra de Jérusalem à Pella et dans d'autres régions de l'Orient aurait conservé quelque animosité contre l'Apôtre et même quelque rancune.

Or, dès le temps de saint Justin, on connaissait des chrétiens nés Juifs qui observaient la Loi mosaïque sans prétendre l'imposer aux autres. L'apologiste sait que bon nombre de chrétiens refusaient de communiquer avec eux, mais pour lui, il les excuse, ne voyant en eux que faiblesse d'esprit, attachement de routine à une loi périmée, mais nulle pression sur la foi des gentils convertis (1). Justin fut d'ailleurs le der-

(1) *Dial.*, c. XLVII.

nier à témoigner ces égards fraternels à ceux qui se cantonnaient dans l'observance de la Loi. Ceux qu'il avait en vue sont probablement les Nazaréens de saint Jérôme, qui « voulant être juifs et chrétiens, ne sont ni juifs ni chrétiens (1) ». Or, ces Nazaréens avaient un évangile, assez semblable à celui de saint Matthieu, et une exégèse. Saint Jérôme a noté la manière dont ils expliquaient un passage d'Isaïe (Is. IX, 1) : *Nazaraei... hunc locum ita explanare conantur adveniente Christo et praedicatione illius coruscante primo terra Zabulon et terra Nephtali scribarum et Pharisaeorum est erroribus liberata et gravissimum traditionum iudaicarum iugum excussit de cervicibus suis. Postea autem per evangelium apostoli Pauli, qui novissimus apostolorum omnium fuit, ingravata est, id est, multiplicata praedicatio; et in terminos gentium et viam universi maris Christi evangelium splenduit.* Une citation si précise est un document plus sûr que les appréciations flottantes d'Épiphane. Aussi bien nous ne prétendons pas traiter ici à fond la question si scabreuse des Nazaréens et de leur évangile (2). Le texte de Jérôme fixe leur position par rapport à Paul. Il est apôtre, mais le dernier des apôtres, et l'apôtre des gentils. Dans ces limites, son évangile, nommé en toutes lettres, est l'évangile du Christ. On croit entendre un écho de l'accord conclu à Jérusalem. L'évangile des Nazaréens mentionnait en détail l'apparition du Christ ressuscité à Jacques. Ce n'était pas contredire Paul qui a fait honneur à Jacques d'une apparition spéciale (I Cor. XV, 7) (3). Et quoi qu'il en soit de leur *Credo*, les Nazaréens n'étaient sûrement pas des judéo-chrétiens à tendances pharisiennes; ils avaient en horreur les traditions des scribes et des Pharisiens (4).

Indulgent pour ces judéo-chrétiens qui font figure de braves gens, doucement obstinés, attachés à une situation qui les séparait peu à peu de la grande Église, Justin est plus sévère pour d'autres judéo-chrétiens, qui prétendaient contraindre même les gentils à pratiquer la Loi (5).

Ceux-là ne formaient peut-être pas des communautés bien unies, parce que leur intransigeance dissimulait mal une extrême variété d'opinions religieuses. Remuants, plus écrivains peut-être qu'hommes d'action, car

(1) *Epist.* 112 *ad August.*, *P. L.* t. XXII, c. 924.

(2) Cf. SCHMIDTKE, *Neue Fragmente und Untersuchungen zu der Judenchristlichen Evangelien*, 1911, et [*L'évangile selon les Hébreux*, dans la *RB.* 1922, p. 161 ss.; 321, ss.]

(3) D'après les Nazaréens (JÉR. *De viris. illustr.* 2), l'apparition à Jacques eut lieu aussitôt après la résurrection.

(4) Citations de leur exégèse dans le commentaire de Jérôme sur Isaïe, *P. L.* XXIV, c. 119, 123, 125, 336, 357 éd. de 1845.

(5) *Dial.*, c. XLVII : λέγω ὅτι σωθήσεται ὁ τοιοῦτος, ἐὰν μὴ τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους, λέγω δὴ τοὺς ἀπὸ τῶν ἐθνῶν διὰ τοῦ χριστοῦ... ἐκ παντὸς πείθειν ἀγωνίζηται, ταῦτα αὐτῷ φυλάσσειν, λέγων οὐ σωθήσεσθαι αὐτούς, ἐαν μὴ ταῦτα φυλάξωσιν. Il est très probable que la double hypothèse de Justin, contraindre ou ne pas contraindre les gentils à la circoncision, répond à une double pratique observée par lui.

leurs livres sont plus célèbres que leurs églises, ils étaient partout sans être groupés nulle part. Ce sont les Ébionites.

On est d'accord cependant pour les partager en deux tendances, les Ébionites pharisiens, et les Ébionites plus ou moins gnostiques. Au temps où l'influence de Baur battait son plein, les exégètes d'un sens plus rassis ont pris soin de réduire la tache d'huile de l'ébionisme. Ils ont réussi à exempter de cette erreur l'Église primitive, représentée par les Apôtres, et tout ce que nous avons dit de la distinction entre Jacques et les judaïsants extrêmes se rattache à cette démonstration. Pierre est depuis longtemps hors de cause, et l'on peut dire que le système de M. Loisy, si opposé en apparence à celui de Baur, reprend en partie contre Jacques les accusations abandonnées contre Pierre, tout en enlevant à l'erreur sa principale pointe. En réalité, Jacques était encore moins judaïsant qu'on ne le dit, mais d'autres l'étaient davantage. Il n'y a aucune raison de nier que l'hérésie ébionite s'est produite dès les premiers jours du christianisme.

On sait qu'elle a trouvé son apologie dans les ouvrages faussement attribués à saint Clément : Homélies clémentines, Lettre de Pierre à Jacques, *Recognitiones*. Émanation d'un ébionisme à tendances plutôt gnostiques que pharisiennes, ces ouvrages sont en plus d'un endroit des réponses à l'Epître aux Galates. Le sujet ayant été bien traité par Lightfoot en 1865, il suffira de renvoyer à son commentaire. Citons cependant les paroles de Pierre à Simon le Mage, sous le masque duquel l'auteur attaquait Paul : « Tu t'es opposé à moi et tu m'as résisté. Si tu n'avais pas été un adversaire, tu ne m'aurais pas calomnié et tu n'aurais pas mal interprété ma prédication... Si tu m'as nommé coupable (κατεγνωσμένον), tu as accusé Dieu qui m'a révélé le Christ (1) ».

Les Nazaréens conservaient vis-à-vis de Paul un *statu quo* bien oriental. Les Ébionites vengeaient sur sa personne les injures de leurs ancêtres, les judaïsants de Galatie, peut-être moins panachés de gnosticisme, mais non moins fanatiques.

(1) *Hom.* XVII, 19.

CHAPITRE III

THÈME ET COMPOSITION DE L'ÉPÎTRE. — COMPARAISON AVEC L'ÉPÎTRE AUX ROMAINS.

I. Paul avait prêché aux Galates un évangile qui laissait complètement de côté l'observation de la loi juive. Des chrétiens, juifs d'origine, ont essayé d'amener les Galates à la pratique de la Loi. Au moment où ils paraissent ébranlés et où sans doute plusieurs ont été entraînés, l'Apôtre leur écrit afin de les détourner de ce nouvel évangile prétendu, qui serait plutôt l'abandon du véritable évangile pour passer sous le joug des observances judaïques.

Tel est, nous venons de le voir, le dessein parfaitement précis de l'Apôtre. Il n'a sans doute écrit aucune épître aussi dominée jusque dans le détail par le but pratique qu'il se proposait. Plus que dans aucune autre il a insisté sur son histoire personnelle, et, comme dans les autres, on peut discerner une partie spéculative et une exhortation morale; mais ce qui lui est personnel concourt à son dessein directement, et ses conseils pratiques y sont subordonnés. Si parfois il semble rompre la suite de l'argumentation, c'est afin de lui communiquer quelque chose de la chaleur dont il est animé. Il ne se propose pas seulement d'instruire, mais de convaincre, et de convaincre ses auditeurs d'un point très net, important, décisif, et cependant négatif dans la forme : ne pas renoncer à la foi du Christ et à la liberté chrétienne! car accepter le joug de la Loi serait en même temps renoncer à la grâce et au salut dans le Christ.

L'épître commence comme toujours par une salutation, réduite au strict nécessaire en tant que salutation, mais qui propose aussitôt la rédemption du péché comme l'œuvre de Jésus-Christ (I, 1-5).

L'exposition (I, 6-9) est tirée des circonstances. On veut que les Galates remplacent l'évangile par un évangile dénaturé. Anathème à qui en prêcherait un autre que celui qu'ils ont reçu!

L'argumentation consistera : 1° à prouver que l'évangile prêché par Paul est l'évangile authentique, ce qui exige des explications personnelles de la part de l'Apôtre; 2°) à démontrer qu'il serait insensé d'y ajouter la pratique de la Loi, ce qui équivaudrait à le dénaturer; 3°) à montrer que le véritable évangile est la source des vertus.

Les deux premiers points constituent ce qu'on nomme la partie spé-

culative (I, 10-V, 12). Elle comprend une exposition historique (I, 10-II, 21), et des raisonnements (III, 1-V, 12). Cependant l'exposé historique est, à sa manière, une argumentation. Paul y expose comment il a reçu l'évangile de Dieu par la révélation de Jésus-Christ (I, 10-16ª), en dehors de l'ingérence d'aucune personne humaine, ayant commencé son apostolat sans avoir été instruit par les anciens apôtres (I, 16ᵇ-24).

Cependant cet évangile, d'origine divine, a été reconnu comme tel par ceux des apôtres dont l'autorité est reconnue de tout le monde (II, 1-10). Et Paul a maintenu la situation résultant de cet accord contre Pierre lui-même, dont la conduite n'avait pas été conforme à ses propres principes (II, 11-14). Il résulte de ce premier point que l'évangile prêché aux gentils, qui ne leur impose aucune obligation légale, est l'évangile de Jésus-Christ, voulu par Dieu, approuvé par les apôtres, et dont aucune considération pratique ne permet de voiler la vraie nature. A propos de l'incident d'Antioche, et dans le discours adressé à Pierre, les traits de cet évangile sont rapidement esquissés, sous une forme nuancée par les circonstances, et qui met dans un relief singulier la foi personnelle de Paul (II, 15-21).

Les raisonnements (III, 1-V, 12) ne sont pas dépourvus de parenthèses personnelles, pas plus que l'exposé historique n'était vide de raisonnement.

Paul pose le fait capital de l'expérience des Galates : ils ont reçu les dons de l'Esprit-Saint pour avoir prêté l'oreille à la foi, sans s'être préoccupés des œuvres de la Loi (III, 1-6). Cela suffisait donc pour répondre à l'appel de Dieu, même tel qu'il est contenu dans l'Écriture. Car, sans s'expliquer, Paul suppose que la Bible des Juifs est l'œuvre de Dieu, renfermant l'annonce des biens spirituels que les convertis reçoivent en Jésus. Il fallait donc montrer que les gentils convertis ne sont pas en dehors du plan divin, tracé dans les Écritures, et révélé à Abraham, père du peuple juif.

Or précisément, puisque la question se pose entre l'adhésion de la foi et la pratique de la Loi, les chrétiens qui se contentent de la foi peuvent se réclamer d'Abraham, l'homme de la foi; ils sont ses fils, et participent à sa bénédiction. Tout cela est dit en quelques lignes (III, 6-9), mais Paul se réserve de revenir sur ces points.

Après la thèse, l'antithèse, posée avec une incroyable intensité de couleur. La Loi, elle, est un régime de malédiction (III, 10-12), malédiction à laquelle on n'échappe que par la rédemption du Christ; c'est celle-ci qui procure la bénédiction d'Abraham, épanouie pour les gentils en foi et en don de l'Esprit-Saint (III, 13-14).

Il y a donc une double situation, l'une résultant de la promesse faite à Abraham, l'autre résultant de la Loi. Évidemment les judaïsants regardaient la Loi comme un complément nécessaire à l'obtention de la

promesse. Or tel n'est pas le rapport entre ces deux institutions. La promesse est comme un testament exécutable, qu'on ne peut ni regarder comme caduc, ni compléter par un codicille. C'est une volonté irréformable, qui s'exécutera telle quelle — et qui regarde le Christ. Or compléter cette volonté, ce serait la modifier et changer le titre auquel on reçoit la libéralité divine. Ce qu'on nomme un complément, en réalité serait l'introduction d'une économie nouvelle à la place de la pure faveur (III, 15-18).

Quelle était donc l'intention de Dieu en donnant la Loi? C'était une institution provisoire. Elle n'avait pas qualité pour rien changer à la promesse, ayant, par sa promulgation même : ministère des anges, présence d'un médiateur, un caractère moins absolu que la promesse émanée de Dieu. Elle ne pouvait contenir la justice réservée à l'héritier de la promesse. C'est donc une addition, si l'on veut, mais temporaire, non un complément toujours nécessaire, car elle était subordonnée à la venue du dépositaire de la promesse; elle devait disparaître alors, et son rôle transitoire, fort modeste, était de faire bonne garde autour de ceux qui étaient sous le péché (III, 19-24).

Mais aujourd'hui le Christ est venu, et la foi au Christ, et par la foi tous ceux qui croient sont unis au Christ, et donc fils de Dieu, ce qui est beaucoup plus que d'être fils d'Abraham. Cependant l'Apôtre se souvient qu'il combat des judaïsants, d'après lesquels on n'est pas fils de Dieu sans être de la race d'Abraham, et il conclut que les chrétiens, puisqu'ils sont un dans le Christ, qui était le vrai lignage d'Abraham, héritier des promesses, sont aussi sans distinction de race, ni de condition, ni de sexe, le vrai lignage d'Abraham (III, 25-29).

Les chrétiens sans la Loi sont donc en règle avec l'Écriture, ils suivent les desseins de Dieu. Rien de plus propre à les confirmer dans leur indépendance que de la caractériser comme une émancipation voulue par Dieu même. Très hardiment, l'Apôtre assimile la Loi, comme assujettissement, au culte des éléments du monde, à ces institutions dont la crainte était le principe, et qui régentaient l'humanité, comme des tuteurs imposent leur volonté à des enfants de naissance libre. Au moment fixé par le père, la sujétion des fils disparaît. De même pour les chrétiens, rachetés du joug de la Loi, devenus fils adoptifs de Dieu, comme le savent ceux qui ont en eux l'Esprit qui crie vers le Père (IV, 1-6).

Quelle chute ne serait-ce pas que de retomber sous l'esclavage! (IV, 8-11).

L'Apôtre est profondément ému à cette pensée. Sera-t-il donc séparé de ses fils? Aux raisonnements de ses adversaires, à leurs manœuvres captieuses, il oppose la douceur des jours où les Galates et lui s'entendaient si bien; il évoque sa tendresse toujours active. C'est lui seul

qui peut les former dans le Christ, parce qu'il les aime dans le Christ! (IV, 12-20).

L'apôtre souhaiterait être auprès de ses Galates, parce que, comme il le dit presque naïvement, il ne sait comment les prendre de loin (IV, 20). Il va cependant essayer d'un dernier argument tiré de la Loi, non plus seulement de l'Écriture et des promesses faites à Abraham, mais de la législation du Sinaï elle-même. Comparée à la Jérusalem d'en haut, c'est-à-dire à la cité des libres enfants de Dieu, c'est une situation organisée pour des esclaves. Les Juifs peuvent s'en contenter; mais qu'ils sachent bien qu'ainsi ils s'excluent de l'héritage. Cette opposition est prouvée par l'allégorie de la femme libre et de la femme esclave, Sara et Agar, qui représentent deux dispositions (IV, 21-30).

Aux Galates donc de conclure et de voir s'ils veulent jouir de la liberté du Christ, ou se soumettre au joug de la Loi. C'est à prendre ou à laisser. Ou la circoncision, avec la pratique de toute la Loi, en renonçant au Christ et à la grâce, ou la vie de foi, d'espérance et de charité dans le Christ (IV, 31-V, 6).

De nouveau Paul met dans la balance le passé des Galates, sa confiance en eux, son attitude inébranlable, en contraste avec les manœuvres de la petite bande des agitateurs (V, 7-12).

Les exhortations ne font donc pas défaut dans la première partie, dite spéculative. Elles sont même moins véhémentes dans la seconde (V, 13-VI, 10), qui n'est pas tant une exhortation qu'une application pratique destinée à compléter l'argumentation qui précède.

Vraisemblablement les Galates cherchaient dans la Loi une règle de vie, des principes de morale clairement formulés en préceptes et en défenses. Les judaïsants ont dû leur présenter la Loi sous ce jour. C'est d'ailleurs pour cela que les chrétiens ont fini par grouper toutes les règles de leur morale sous la rubrique des dix commandements. Paul n'a pas refusé de donner satisfaction à ce goût légitime d'une loi, mais il a poussé la simplification plus loin encore, et il a tout condensé dans le précepte de la charité (V, 13-15). Et, au lieu de présenter la vie chrétienne comme l'obéissance à une loi détaillée, il l'esquisse comme une lutte entre l'esprit et la chair. Que la liberté du Christ puisse aboutir à l'avantage de la chair, c'est ce qu'il ne saurait admettre. Mais les conditions de la lutte sont assez claires : les œuvres de la chair sont connues, et aussi le fruit de l'esprit (V, 15-26).

Entré dans la voie des conseils, il semble avoir voulu surtout combattre la vaine gloire, même des spirituels, en les rappelant à l'humilité (V, 26-VI, 6).

Et il propose à tous la grave pensée du jugement, au terme du temps assez court laissé à l'activité pour le bien (VI, 7-10).

La lettre ainsi dictée, Paul prend la plume des mains de son secrétaire

pour une dernière et solennelle monition. Que les Galates choisissent entre ceux qui les poussent à la circoncision pour satisfaire leur amour-propre et s'assurer contre la persécution, et leur apôtre qui ne se glorifie que dans la croix de Jésus-Christ, pour lequel il a souffert! (VI, 11-18).

II. Une comparaison avec l'Épître aux Romains fera mieux comprendre le but et le sens général de l'Épître aux Galates.

On lit assez fréquemment dans les manuels que les deux épîtres ont le même sujet. Cependant cela n'est pas exact. Le sujet de l'Épître aux Romains est la vie chrétienne, envisagée comme une grâce de Dieu et inaugurée dans l'homme par un acte de foi; c'est la justification et la sanctification du chrétien. Il y est souvent question de la Loi, mais, si nous ne nous trompons, tout ce qui regarde la Loi et les Juifs est, dans l'Épître aux Romains, un thème secondaire destiné à mettre le thème principal dans tout son relief (1).

C'est presque l'inverse dans l'Épître aux Galates : le thème qui élimine la Loi et les prétentions des Juifs y est au premier rang, ce qui regarde la justification par la foi et la vie chrétienne ne venant qu'à titre d'argument pour prouver la thèse principale. Naturellement la comparaison ne peut s'établir que pour les parties spéculatives des deux épîtres.

La partie d'exposition historique (I, 10-II, 14) ne contient pas d'appels à des rapprochements, et quant au petit résumé figurant dans le discours à Pierre (II, 15-21), il nous semble qu'il contient précisément comme un sommaire de l'Épître aux Romains (I-VIII).

Il faut insister sur ce point qui ne paraît pas avoir été mis en lumière, quoiqu'on n'ait pas manqué de citer les passages parallèles. Dans cette petite péricope, il n'y a pas seulement des parallèles nombreux, il y a la même marche positive des idées que dans la grande épître.

Gal. II, 16 : La justification par la foi, non par les œuvres; cf. Rom. I, 17-V, avec le même texte cité du Ps. CXLIII, 2 dans Gal. II, 16 et dans Rom. III, 20, avec la même introduction (ἐξ ἔργων νόμου) et la même modification du texte (πᾶσα σάρξ).

Gal. II, 17. 18 : Faudra-t-il donc en conclure que le Christ est ministre du péché? A Dieu ne plaise! cf. Rom. VI, 1 ss., éviter le péché, par exemple VI, 15 ἁμαρτήσωμεν ὅτι οὐκ ἐσμὲν ὑπὸ νόμον κ. τ. λ.

Gal. II, 19 : Je suis mort à la Loi par la Loi; crucifié avec le Christ; cf. Rom. VII, 1-6, ou plutôt Rom. VIII, 2.

Gal. II, 20 : Le Christ vit en moi, c'est la vie de la foi; cf. Rom. VIII, 1-30.

Gal. II, 20 : L'amour du Fils de Dieu; cf. Rom. VIII, 31-39.

(1) Cf. *Intr.*, p. XXXIX.

On dirait donc que le petit discours à Pierre contient l'exposé de la foi chrétienne qui fut si magnifiquement développé aux Romains. A tout le moins le thème a dans les deux cas une allure positive. Mais le résumé d'Antioche n'est dans l'Épître aux Galates qu'une citation. C'est dans l'argumentation qui le suit qu'on peut mieux juger de la ressemblance des thèses, compatible avec un procédé différent pour les mettre en lumière.

C'est ainsi que dans l'Épître aux Romains la foi d'Abraham n'est traitée qu'en marge du thème principal, comme une confirmation, avec le texte de Gen. xv, 6, tandis que dans les Galates ce même texte est en tête de la démonstration (III, 6), parce qu'il fallait prouver que les Galates se rattachent bien à Abraham, quoique simples gentils convertis.

Ainsi en est-il exactement de l'argument tiré de la promesse, argument majeur dans Gal. III, 15-18, avec la comparaison du testament, relégué dans la partie secondaire parallèle Rom. IV, 13-16, sans la comparaison du testament.

La façon dont la Loi est traitée est encore plus caractéristique. Dans les Galates, c'est le thème principal, quoique négatif, c'est-à-dire que la Loi se présente pour être éliminée. C'est un régime de malédiction (III, 10-12), donné avec des circonstances qui diminuent son caractère absolu (III, 19-25), ajoutée à cause des transgressions (III, 19), une manière de geôlier ou de pédagogue (III, 23 s.); elle est symbolisée par Agar, l'esclave. Elle a été donnée par Dieu, cela n'est pas douteux, mais rien ne la recommande. Dans les Romains, il est dit plus clairement que la Loi s'est glissée pour augmenter les transgressions (V, 20), et il est certain qu'elle ne peut ni fortifier contre le péché (VII), ni en délivrer (VIII, 3. 4), mais l'apôtre tient à dire qu'en elle-même elle est sainte (VII, 12) et même spirituelle (VII, 14). Et il s'abstient de parler de sa malédiction, des circonstances de sa promulgation, il ne la compare pas à Agar.

En un mot, les thèmes juifs d'Abraham et de la Loi sont le fond de l'Épître aux Galates, tandis qu'ils sont au second plan dans l'Épître aux Romains.

Il en est autrement du thème chrétien. Dans l'Épître aux Romains, la vie par la foi est le programme même de l'Épître, fondé aussitôt sur le texte d'Habacuc (Rom. I, 17), tandis que dans les Galates le même texte sert seulement de preuve à cette proposition négative que Dieu ne justifie pas par la Loi (Gal. III, 11).

La justification dans les Romains est la délivrance de la loi du péché (VIII, 2), elle a son terme dans l'adoption qui est le fondement de l'espérance, le gage certain de l'amour de Dieu (VIII, 15 ss.). Dans les Galates, le nom même d'enfants de Dieu et l'union dans le Christ sont en quelque manière ramenés au lignage d'Abraham (III, 26-29). De ce qu'on a l'Es-

prit de Dieu, Paul conclut triomphalement : donc tu n'es plus esclave! (IV, 7). Tandis que dans les Romains l'ancien esclavage sert seulement à faire ressortir le nouvel état (Rom. VIII, 15). Et d'une façon générale, le thème de la liberté chrétienne, qui est un thème d'affranchissement et par conséquent négatif, est beaucoup plus marqué dans l'Épître aux Galates (III, 25 ; IV, 4. 7. 26. 31 ; V, 1. 13), à laquelle il donne son accent particulier.

Les exhortations morales elles-mêmes y dépendent de la notion de liberté, liberté de l'esprit, non de la chair, principe d'une servitude d'amour ; la charité est le tout de la Loi (Gal. V, 14). La même pensée se retrouve dans les Romains, mais amenée par l'examen des devoirs du chrétien (Rom. XIII, 9). En esquissant la lutte entre l'esprit et la chair, Paul conclut : de sorte que vous ne faites pas ce que vous voudriez (Gal. V, 17). On a vu là le premier dessin du tableau où est peinte la lutte des deux moi (Rom. VII, 15. 23. 25). Mais dans les Galates Paul ne met pas en présence la raison et la chair ; c'est l'esprit qui lutte contre la chair, et le vrai parallèle se trouve dans Rom. VIII, 4 ss., avec cette différence caractéristique que l'esprit dans les Galates est un principe de liberté vis-à-vis de la Loi (V, 24), tout en étant principe de vie (V, 25), tandis que dans les Romains l'esprit est surtout principe de vie (VIII, 11).

De sorte que, en somme, l'Épître aux Galates emploie les principes du christianisme à la démonstration d'une thèse de liberté qui absorbe tout, tandis que dans l'Épître aux Romains ils sont exposés dans un ordre admirable et pour eux-mêmes. L'affranchissement de la Loi est un point acquis, et si Paul en parle comme d'un aspect de la question, c'est parce que, le christianisme étant issu du judaïsme, il fallait préciser leurs rapports.

Les choses étant ainsi, on peut dire que l'Épître aux Galates est l'ébauche de l'Épître aux Romains, ou mieux avec Lightfoot que c'est une statue destinée à être placée dans un groupe. Mais il faut s'entendre et la question de savoir laquelle est la première n'est point aussi simple qu'on le dit ordinairement. En effet d'autres critiques ont prétendu que les arguments employés dans l'Épître aux Galates étaient comme des pierres extraites d'un édifice, dont on ne saurait discerner l'emploi, ou, pour parler sans métaphores, que ces arguments étaient des résumés trop concis, inintelligibles si l'on ne supposait connue la rédaction développée qui se trouve dans l'Épître aux Romains. Les objections de Steck (1) ont paru assez sérieuses à Sieffert pour qu'il les réfute une à une. Le savant suisse en concluait que l'Épître aux Galates n'est point authentique.

(1) Steck, *Der Galaterbrief nach seiner Aechtheit untersucht*, 1888, suivi par Voelter, *Die Composition der paulinischen Hauptbriefe*, 1890.

On pourrait, sans aller jusqu'à cet excès, s'attacher à montrer l'allure paradoxale de certaines formules dont l'Épître aux Romains fournit la clef en les développant. L'Épître aux Galates est-elle une première esquisse, imparfaite et obscure encore, ou ne contient-elle pas plutôt de brèves indications, presque des renvois à une doctrine déjà exposée, indications obscures comme toute allusion?

Voici les cas qui paraissent les plus significatifs.

Dans II, 19 : « C'est par la Loi, que je suis mort à la Loi »; formule paradoxale développée dans Rom. VII, 1-6 ou plutôt dans Rom. VIII, 2.

Il est assez étrange que Paul cite Lev. XVIII, 5 : « Celui qui aura pratiqué ces choses en vivra » pour prouver que la Loi ne contient pas la justice, puisqu'elle ne procède pas par foi (Gal. III, 12). Le même verset est cité dans Rom. X, 5, comme appuyant la justice de la Loi, ce qui est plus naturel.

Les versets III, 13 et 18, concis à l'excès, sont développés dans Rom. VIII, 3 et IV, 4-14. De même Gal. IV, 6 et Rom. VIII, 14 ss.; Gal. V, 14 et Rom. XIII, 9.

La formule : « La Loi a été ajoutée à cause des transgressions » (Gal. III, 19) aurait pu être glosée de bien des manières si elle n'était exposée authentiquement dans Rom. V, 20.

L'Écriture dans III, 22 n'est-elle pas représentée par les Psaumes cités dans Rom. III, 10-18? Cette allusion est plus claire, si l'Épître aux Romains est déjà connue.

D'autre part, on a dit en faveur de l'antériorité des Galates : « ... entre deux écrits, celui-là doit être le premier, par ordre de temps, qui, comme l'Épître aux Galates, marque l'émotion la plus vive, qui déborde de vie, d'ardeur, de sentiments intimes, qui conserve l'empreinte du mouvement de passion qui l'a fait jaillir de la plume de l'auteur (1) ». Mais je ne sais si ce critère est suffisant. Après avoir discuté très méthodiquement et avec calme le droit des chrétiens à la liberté, saint Justin a pu écrire sa seconde apologie, toute vibrante d'indignation, à la suite d'un attentat plus odieux que les autres. Paul a donc pu traiter la question des judaïsants avec calme dans l'Épître aux Romains, la croire résolue, et n'éprouver que plus de sainte colère en la voyant renaître parmi des fidèles qui étaient les siens, convertis du paganisme.

Et l'on ne saurait dire non plus que la doctrine de la justification par la foi est plus évoluée dans l'Épître aux Romains. Plus développée, assurément, parce qu'elle fait partie du thème de la vie chrétienne, mais elle a le même sens, la même importance dans l'Épître aux Galates, et l'on pourrait soutenir que Paul a développé en faveur des Romains

(1) Toussaint, *Ép. aux Gal.*, p. 177.

qui ne l'avaient pas entendu, tandis que sa prédication antérieure permettait aux Galates de comprendre ses brèves formules.

Faut-il donc renoncer à fixer une date relative entre les deux épîtres? Non, et l'opinion commune nous paraît de beaucoup la plus vraisemblable.

Revenons d'abord à ces formules dont l'obscurité a paru un indice de postériorité.

Le plus souvent, il est vrai, les développements précèdent les formules courtes, expressives, auxquelles l'auteur n'arrive qu'en condensant sa pensée en un jet de lumière. Mais alors ces formules suprêmes n'ont pas moins de clarté que de plénitude et de densité. Celles de l'Épître aux Galates portent l'empreinte d'une conviction forte, mais ne sont pas aussi nettes que brèves. Et, ce qui est décisif, elles semblent avoir été, dans l'Épître aux Romains, sinon adoucies, du moins dépouillées de leur aspect légèrement paradoxal. Peut-on croire que l'Apôtre, après avoir exprimé sa pensée mûrement réfléchie avec des nuances délicates, aurait ensuite corsé pour ainsi dire ses expressions, obligeant les Galates à lire l'Épître aux Romains pour être mieux compris? Alors pourquoi ne pas les y renvoyer expressément?

Et ce qui est vrai des formules est vrai aussi de l'argumentation générale. Celle des Romains n'est pas seulement plus didactique, plus reposée, ce qui ne prouverait rien; elle a aussi plus de souci d'éviter les équivoques en traitant la question sous toutes ses faces. Il faut rappeler ici ce que nous avons noté plus haut : il n'est plus question dans les Romains de la malédiction de la Loi, ni des circonstances de sa promulgation; elle n'est plus comparée à une esclave. D'ailleurs elle n'y gagne rien, et sa situation est la même dans le plan de Dieu. Mais il est d'autant plus évident pour les Romains qu'elle rentre dans le plan de Dieu, qu'elle est déclarée sainte et spirituelle. Ce tableau une fois tracé, avec un art consommé du clair-obscur, Paul en aurait-il effacé les nuances pour faire plus d'impression sur les Galates, pour les détourner plus violemment de la Loi? C'eût été s'exposer à provoquer une réaction dans leurs esprits, à se voir rappeler ses propres expressions sur la Loi sainte et spirituelle. Le meilleur moyen de gagner des esprits surexcités n'est-il pas la parfaite modération, le souci évident de rendre justice aux hommes et aux choses?

Inversement, dans l'Épître aux Galates la descendance et les bénédictions d'Abraham paraissent dans une auréole plus glorieuse. Il est vrai que cette descendance et ces bénédictions sont concentrées dans le Christ, mais il en résulte ce fait infiniment honorable pour Abraham, que, par l'union au Christ, les fidèles deviennent lignage d'Abraham.

On conçoit très bien que, dans le premier mouvement de la controverse, Paul ait employé cet argument de l'union au Christ pour rassurer

les Galates sur leur appartenance à Abraham, mais l'aurait-il emprunté à l'exposé de la vie chrétienne où il est placé au sommet, la question de la descendance d'Abraham n'étant plus pour les Romains qu'un point secondaire?

L'ordre semble donc bien être celui-ci. La controverse éclate en Galatie, sans prendre Paul au dépourvu, car dès longtemps sa foi était ferme sur l'évangile, qu'il fût prêché aux Juifs ou aux gentils. Cependant pour la première fois il s'expliquait par écrit sur l'inutilité de la Loi pour le salut des gentils. Il s'est servi, pour établir sa thèse, du fait chrétien, de la doctrine chrétienne, et, ne voulant pas rompre le tissu des œuvres de Dieu, il a assigné sa place à Abraham, à la Loi, au Christ, et c'est l'Épître aux Galates. Si l'Épître aux Romains avait été écrite, il n'avait qu'à l'envoyer aux Galates, ou du moins la ressemblance serait encore plus parfaite. Tandis que, l'Épître aux Galates composée et même triomphante, il restait à remplacer ce qu'il avait réfuté ou plutôt à traiter dans toute son ampleur le sujet de l'évangile, dominant le monde des Juifs et des gentils auxquels il apporte le salut. Après les ardentes controverses avec les judaïsants, il devait faire une place large, quoique secondaire, au judaïsme, et c'est l'Épître aux Romains.

CHAPITRE IV

LE THÈME POSITIF DE L'ÉPÎTRE AUX GALATES ET L'ARGUMENTATION.

C'est le devoir de l'exégète de déterminer avant tout, avec toute la précision dont il est capable, le but que se proposait Paul en écrivant sa lettre aux Galates, et la méthode conditionnée par ce but. « N'embrassez pas la loi juive! » Voilà ce qu'il fallait persuader. « Ce serait la servitude de la chair après la liberté de l'esprit! » Voilà l'argument principal. Plus on aura pénétré les circonstances qui ont amené l'intervention de l'Apôtre, les ressorts qu'il a mis en jeu, mieux on aura fixé le sens historique de l'Épître. Sous ce jour elle apparaît avant tout comme une charte d'affranchissement. Depuis Luther les protestants en font un instrument d'affranchissement contre l'Église romaine; ils célèbrent volontiers son esprit protestant.

C'est négliger le sens positif profond et permanent de l'Épître, pour attacher toute l'importance à son aspect historique négatif, et c'est, de plus, déplacer et dénaturer ce sens historique pour en faire l'application à un ordre de choses tout différent.

La lecture de l'Épître doit aboutir à dégager ce sens profond, la base sur laquelle l'Apôtre appuie tous ses raisonnements. Ce qui lui donne le droit de dire : « Ne vous soumettez pas à la loi juive », c'est qu'il a conscience que les chrétiens possèdent un bien spirituel auquel cette loi ne saurait être comparée.

Le fondement de toute la doctrine de Paul, mis très spécialement à découvert dans l'Épître, c'est que Dieu lui a révélé son Fils (I, 15), qui n'est autre que Jésus-Christ (I, 12). C'est-à-dire que Jésus est le Messie attendu par les Juifs et qu'il est Fils de Dieu. Comme Messie, il confirme l'autorité des Écritures juives qui le promettaient. Comme Fils de Dieu, il dépasse l'horizon d'Israël. Aussi bien il a été promis à Abraham que toutes les nations seraient bénies en lui, comme dépositaire de la promesse qui avait son terme dans le Christ (III, 16).

On se demandait s'il fallait entrer dans le Judaïsme pour arriver au Christ, ou si l'accès auprès du Fils de Dieu était ouvert aux gentils sans qu'ils soient obligés de passer par la porte de la Loi. Problème malaisé à résoudre, croyait-on!

Ce n'est pas dans ces termes que Paul a posé la question. La fin suprême pour chaque créature humaine, c'est d'être associée à la vie divine.

Le Fils de Dieu est venu parmi les hommes, s'est fait homme pour réaliser ce dessein. Il veut nous faire participer, par l'adoption, à son titre de Fils de Dieu.

Alors la question est de savoir s'il nous suffit pour le salut d'avoir le bénéfice de son œuvre, de lui être intimement unis, ou si nous avons besoin en outre d'un rite particulier au peuple juif? Dans ces termes, la question ne se pose même plus. Quand le Fils de Dieu apparaît, ce ne peut être que pour donner au plan divin son exécution définitive, — en attendant la consommation de toutes choses. Les hommes étaient pécheurs, et comme tels devaient être pardonnés avant de s'unir à Dieu. Le Fils de Dieu a aimé chacun d'eux, puisqu'il s'est donné pour effacer les péchés. Il est mort pour cela. Afin que la rémission du péché soit accomplie, il a institué le baptême, par lequel le pécheur, croyant au Fils de Dieu, est lavé de ses fautes en communiquant à la mort du Christ. Mais en s'unissant à la mort de la croix, il s'unit en même temps à la vie du ressuscité, il est un avec les autres dans le Christ, qu'il ait été juif ou gentil, homme ou femme, libre ou esclave. Il est un dans le Christ et fils de Dieu, il reçoit l'Esprit qui crie en lui : Père! Alors on ne comprend même pas l'hypothèse de passer par la circoncision pour se rapprocher du Christ et de Dieu. La formule de l'Épître aux Galates est peut-être la plus belle de toutes celles de saint Paul, et c'est pourquoi elle est si profondément gravée dans toutes les âmes chrétiennes : « Je suis crucifié avec le Christ; je ne vis plus, c'est le Christ qui vit en moi... le Fils de Dieu m'a aimé et s'est livré pour moi... » (II, 19 ss.). Souhaiter quelque chose de plus, c'est ne rien entendre, ou plutôt c'est faire injure à l'œuvre du Christ; c'est la compter pour rien (II, 21).

Or, on peut le demander en toute assurance : cette conception du christianisme est-elle celle du protestantisme ou du catholicisme? Dieu seul sait ce qui se passe dans les âmes. Mais nous pouvons du moins juger des doctrines officielles, de la discipline admise, du foyer où les âmes vont chercher l'énergie de pratiquer le bien. Nous voyons les docteurs protestants animés d'un louable zèle pour étudier la vie et les paroles du Christ. Mais le protestantisme prétend-il imposer à tous les protestants le dogme de la divinité du Christ? Sait-il seulement s'Il est Fils de Dieu? si sa mort a expié les péchés? Et dès son berceau il a rejeté le dogme de la grâce, de la réalité de la vie du Christ en nous. Tandis que par l'Eucharistie, par le culte du Sacré-Cœur de Jésus, l'Église catholique manifeste assez ouvertement à quelle source s'abreuvent les âmes pour entreprendre la lutte de l'esprit contre la chair.

Mais, nous dit-on, le culte en esprit, c'est précisément celui des protestants. L'Église catholique, avec son concept de la loi, avec ses pratiques, est retombée dans le judaïsme, d'où le génie allemand de Luther a dû la

tirer de nouveau en commentant l'Épître aux Galates, charte de liberté.

Ce sont des mots, il faut voir les réalités. Nous ne prétendons pas que le protestantisme se proclame affranchi de toute loi morale. Il est revenu sagement des excès des premiers jours, et loin de prendre à son compte les bizarreries de plume de Luther, il a toujours montré le plus noble souci de la perfection morale.

Et en cela il est bien, comme nous, à l'école de s. Paul. Celui-ci a prévu que les Galates pourraient être tentés — comme le furent les Anabaptistes — d'abuser de la liberté chrétienne pour laisser le champ libre à la chair. Aussitôt il a rappelé les principes de la vie morale, et n'a pas dissimulé la sanction. Après l'énumération des pratiques de la chair, vient la condamnation : « Ceux qui se livrent à ces pratiques n'auront pas en héritage le royaume de Dieu » (v, 21). Il est donc bien évident que s'il rejette la Loi, c'est comme un ensemble d'institutions qui s'appuie sur la crainte. Il est bien entendu que tout le système est rejeté, non seulement dans ses ordonnances sacrificielles, mais aussi comme dispensation religieuse et morale dépourvue de grâce intérieure. Plutôt que de distinguer les éléments cérémoniels, transitoires, et les éléments moraux permanents, et parce qu'on risquerait de s'y tromper, Paul a préféré détourner les gentils convertis de la Loi de Moïse comme bloc. Encore est-il qu'il lui a reconnu une valeur suprême et perpétuelle en tant qu'elle commande la charité. Si on l'entend ainsi, elle se confond avec la loi du Christ. Car Paul maintient le terme de loi, et avec raison, puisque l'obligation et la sanction supposent une loi : « Toute la loi est accomplie dans une seule parole : « Tu aimeras le prochain comme toi-même » (II, 14) et : « Portez les fardeaux les uns des autres, et ainsi vous remplirez la loi du Christ » (VI, 2).

Donc, de même qu'il maintenait l'Écriture comme instrument de la promesse, il maintenait la continuité du plan divin dans la morale, dans le commandement suprême. Ce qui devait disparaître, c'était la loi imposée par le ministère de Moïse, parce qu'elle s'adressait à des serviteurs, tandis que l'Esprit animait désormais des fils. Mais l'Esprit, avec toute son indépendance, poussait cependant les chrétiens à pratiquer la loi de la charité, qui comprend tout.

En quoi l'Église catholique s'est-elle éloignée de la méthode de Paul? Ce n'est pas en méconnaissant la valeur de la charité, ni en paralysant l'action de l'Esprit de Dieu dans les âmes.

L'Épître de Paul est toujours la charte, non seulement de sa liberté, mais de sa perfection. Mais elle ne renferme pas dans son sein que des âmes animées d'une bonne volonté courageuse. Elle est souvent obligée de rappeler le devoir et ses sanctions. Elle a cru opportun — lorsque l'erreur judaïsante eut perdu son attrait — de mettre à part ce qui,

dans la Loi ancienne, était l'expression lapidaire des principes éternels. Elle a détaché le Décalogue du reste des lois juives, comme s'adressant à toute l'humanité, mais encore a-t-elle dû le modifier dans quelques termes, culte des images, sabbat, pour lui donner un caractère aussi universel que celui de l'évangile.

Il n'y a pas là de quoi faire tant de bruit sur la rechute de l'Église catholique dans le judaïsme. Ce qui importait à Paul, c'était l'esprit, et c'est bien aussi l'esprit qui est nouveau dans l'Église, même lorsque les institutions se ressemblent, comme un cycle de fêtes annuelles, ou le repos hebdomadaire, qui n'est pas moins cher aux protestants qu'à nous. Peut-être même ont-ils introduit dans la célébration du dimanche un formalisme plus rigoureux. Est-ce d'après l'esprit de s. Paul?

Nous sommes heureux de constater que les critiques protestants modernes ne sont plus portés à grossir l'incident d'Antioche. Paul a plutôt laissé voir qu'il n'a affirmé l'autorité de Pierre. Mais ce qui est tout à fait évident, c'est sa préoccupation de l'unité dans la direction extérieure de l'Église. L'unité mystique est constituée par le Christ. Mais les Apôtres, ceux qui sont les notables et les colonnes, doivent s'entendre sur la doctrine. Nul n'imagine que Paul ait douté un seul instant de la vérité de son évangile. Mais — quel que soit le sens qu'on donne à l'expression : « Pour ne pas courir ou n'avoir pas couru en vain » (II, 2) — il a regardé comme une nécessité l'accord sur les principes de l'évangile. Et il a pensé — d'après une révélation — que cet accord ne pourrait être réalisé que par l'exposé de sa doctrine et de sa pratique à ceux qui avaient été Apôtres avant lui. La révélation qui faisait sa certitude l'assura sans doute aussi de l'accueil qu'il trouverait à Jérusalem. Mais autant il était résolu à sauvegarder sa liberté contre des intrus, autant il tenait à montrer le cas qu'il faisait du verdict des chefs. Le principe était posé que les questions doctrinales seraient soumises à l'autorité, avec l'obligation pour tous d'obéir. Du côté de Paul, on n'eut qu'à constater la mission divine. De Pierre, nul ne pouvait exiger l'obéissance; aussi Paul lui demanda seulement d'être fidèle à ses croyances et à sa première pratique qui en était l'expression.

Ainsi l'esprit qui animait Paul, loin d'être incompatible avec une discipline chrétienne reconnue de tous, l'incita à faire une démarche qui consacrait le principe de l'unité par l'autorité. Que de maux eussent été évités à l'humanité et surtout au christianisme, si l'esprit qu'écoutait Luther l'avait engagé à pratiquer de cœur la soumission qu'il promettait de bouche, au lieu de le pousser à la révolte!

Les exégètes protestants qui aiment tant l'Épître aux Galates ne risquent guère d'y trouver leur théorie sur l'évolution intérieure de s. Paul, grâce à ses expériences religieuses. Pour atténuer l'impression du miracle de la conversion soudaine, on a représenté cette conversion

comme préparée par l'histoire de son âme. De même que Luther acquit peu à peu dans la vie religieuse l'expérience de son impuissance en face de la concupiscence, et osa enfin se proclamer pécheur, n'ayant d'autre justice que la justice imputée du Christ, Paul aurait compris, à la suite d'une lutte prolongée, l'insuffisance de la Loi. Il était déjà disposé à recourir à un Sauveur lorsqu'il allait à Damas, et, quand il eut reconnu Jésus pour le Christ, il fut aussitôt décidé à s'en remettre à lui du soin de son salut. Avant qu'il ait trahi la cause de la Loi, la Loi avait trahi ses efforts. Elle l'avait abandonné la première. Il cherchait dès lors ailleurs un appui plus assuré pour sa vie morale. Et sans doute Paul a tracé mieux que personne le tableau de la lutte entre la raison humaine et la chair, sous le regard de la Loi qui ne sert qu'à exaspérer le conflit. Mais c'est dans l'Épître aux Romains (Rom. VII), sans aucune allusion à son histoire personnelle, car le moi qu'il met en scène est celui de chacun de nous. Dans l'Épître aux Galates, la lutte est entre l'esprit et la chair, c'est celle où sont engagés les chrétiens. Et lorsque Paul parle de sa conversion, c'est pour marquer la pleine confiance qu'il avait en la Loi avant la révélation. M. Loisy a très bien vu cela, avec la clarté de l'esprit français : « Paul ne relève ni par rapport à sa propre conversion ni par rapport à la question générale du salut l'argument d'expérience religieuse dont l'exégèse protestante ne se lasse pas de lui faire honneur. L'Apôtre parle bien d'une expérience, mais qui n'a pas le caractère tout intime et tout moral que beaucoup s'efforcent de lui prêter (1) ». Oui, c'est en pleine fougue pharisienne que Paul a reçu la révélation, dans une telle clarté qu'il n'eut besoin de consulter personne, ni d'être instruit par personne pour suivre une nouvelle voie.

Il est vrai que, d'après M. Loisy, la cause de l'Apôtre n'y gagne rien : « Ce n'est pas pour rien que Paul est visionnaire; il l'a été dans sa conversion, il n'a pas cessé de l'être, et il l'est, en quelque façon, jusque dans ses raisonnements (2) ».

Nous ne nous plaignons pas que la conversion de s. Paul soit ainsi ramenée au point décisif : ou révélation divine, ou hallucination. Paul a vu dans la lumière divine, ou il a cru voir par l'égarement d'une imagination malade. Et ce n'est point ici le lieu d'envisager les errements de la critique ou de la psychiâtrie; le sujet appartient plutôt aux Actes des Apôtres. L'Épître aux Galates apporte cependant l'affirmation du voyant lui-même. Le moins qu'on puisse dire, c'est qu'elle respire une admirable élévation du sens religieux et moral, une conviction inébranlable, fondée sur un fait très clair, dont l'évidence s'imposa pour une longue série d'années.

(1) *L'Épître aux Galates*, p. 44.
(2) *Ibid.*

Paul a eu conscience d'être éclairé afin de convertir les gentils au vrai Dieu, et il a accompli cette tâche, non sans le témoignage miraculeux des dons de l'Esprit-Saint. Une pareille œuvre, poursuivie avec cette netteté d'intelligence, cette constance, cette sérénité, avec ce suffrage de l'amélioration religieuse et morale de tant d'âmes, doit-elle être attribuée à une intervention surnaturelle de Dieu, ou à une illusion momentanée des sens? La réponse n'est pas douteuse pour ceux qui croient au Dieu bon. Les autres chercheront, s'ils le veulent, des analogies dans la psychologie des malades ou dans l'histoire des aberrations.

Dans quelle mesure la révélation du Fils de Dieu a-t-elle éclairé sa personne, son enseignement, toute l'œuvre de Jésus? C'est ce que Paul n'a pas dit, et nous ne pouvons donc le savoir. Mais nous pouvons constater que, posée la divinité de Jésus, Fils de Dieu et Messie, toute la doctrine de Paul se déduit, comme par une logique surnaturelle. Cette logique s'est déroulée dans la lumière de Dieu, mais elle est rigoureuse à sa manière. La théologie de Paul n'a rien de commun avec une série de visions qu'il eût fallu ensuite fondre dans une synthèse. Il n'est pas, quoi qu'en dise M. Loisy, visionnaire dans ses raisonnements.

Nous avons déjà indiqué comment, le principe admis, Paul avait été au bout de ses conséquences. Il en est de la théologie du Fils de Dieu comme de la théodicée. Quand une fois on a prouvé l'existence de l'Être nécessaire à cause de l'existence du contingent, on est comme débordé par ses exigences. On a dû le reconnaître infini, on ne saurait donc lui imposer des limites; la difficulté serait plutôt de sauvegarder au contingent un être qui ne soit pas confondu dans l'Absolu. De même pour la révélation du Fils de Dieu. Elle s'empare de l'âme de Paul, de son intelligence et de son cœur. Très logiquement il analyse la donnée qui est ce fait inouï : l'Incarnation et la Passion du Fils de Dieu. Devant cette réalité divine, l'étonnant c'est que tout le passé religieux d'Israël conserve quelque valeur. Plus tard, Marcion a franchi cette limite; Paul ne pouvait isoler d'Israël celui qui lui était révélé comme son Messie, ni séparer le Fils de Dieu de son Père. Mais si l'histoire d'Israël ne cessait pas d'être divine, si elle ne s'évanouissait pas dans l'immense lumière de l'Incarnation, du moins elle ne pouvait être que subordonnée à la manifestation suprême. Paul voit l'indice de cette subordination dans la promesse, et c'est pourquoi il tient à dire que la promesse se terminait au Christ (III, 16). Il était beaucoup moins aisé de montrer comment la Loi mosaïque était subordonnée au Christ.

C'était un ensemble d'institutions qui, comme toutes les lois, avaient le caractère de la perpétuité. Comme loi, le mosaïsme ne parlait pas du Messie. Et pourtant cette loi était regardée comme un instrument de salut. Quiconque la pratiquait était un juste aux yeux de Dieu.

A cette justice de la Loi, Paul oppose la justification par la foi.

« Théorie artificielle », dit M. Loisy, « qui, pour relever le principe de foi agissant dans le christianisme, nie, contre l'évidence des faits, qu'il existe aussi dans le judaïsme un principe de foi moyennant lequel, aidé par la Loi, on puisse accomplir ses préceptes (1) ». Ce reproche ne rend pas suffisamment justice à saint Paul. Il a si peu nié l'existence d'un principe de foi dans le judaïsme, qu'il a mis toute sa supériorité dans ce principe de foi. C'est déjà dans l'ancien ordre de choses que la foi est le principe du salut.

Seulement, en vertu de l'unité, il a rattaché ce principe de foi à la promesse. Or la promesse est antérieure à la législation. La législation, en elle-même, n'était qu'une contrainte. Et comme il lui répugne d'assimiler l'humanité à un troupeau d'esclaves, il la regarde comme un fils de famille auquel son père a imposé, pour le temps de sa minorité, l'assujettissement à un pédagogue (III, 14). Les Juifs, soumis à ce pédagogue, avaient plus clairement la notion du péché; ils eussent dû se reconnaître pécheurs. D'ailleurs Paul ne se demande pas, comme ferait un théologien moderne, à quelles conditions un juif ou un gentil pouvait être sauvé. Il constate seulement que l'ancienne loi ne contenait pas le pardon du péché. Elle n'aidait pas même à le vaincre, car, le faire connaître, ce n'est pas venir en aide à la volonté, c'est plutôt irriter la convoitise. Donc la Loi, et le Fils de Dieu lui-même! sont pour le péché. La Loi pour le faire connaître, le Fils de Dieu pour le pardonner. Elle lui est donc subordonnée. Paul eût sans doute consenti à ce qu'on copiât dans la Loi un inoffensif catalogue des péchés, que le chrétien devait avoir en horreur autant que le Juif, et même combattre avec plus d'énergie que celui-ci. Mais il ne voulait pas que cette institution, vide de grâce, fût regardée comme apportant le salut, et, prenant le fait concret, il estimait insensé le chrétien baptisé, pardonné, enfant de Dieu, qui eût cherché dans la circoncision l'expression d'une alliance avec Dieu.

Tout cela n'est point un raisonnement d'halluciné. Tout cela s'enchaîne fortement, sans méconnaître le principe de foi qui animait le judaïsme, et qui contenait aussi en germe sa subordination à l'ordre divin définitif.

Mais du moins Paul n'a-t-il pas forcé le sens des textes anciens pour leur faire confesser leur dépendance? C'est dans cette exégèse qu'il a, dit M. Loisy, « poussé jusqu'aux dernières limites possibles le génie du contresens.... Aussi bien, à proprement parler, ne prouve-t-il pas ses thèses par l'Écriture, il les voit dans l'Écriture. Le texte sacré (Gen. xv, 6) parle de foi et de justice à propos d'Abraham : Paul voit Abraham justifié par la foi et prototype de tous les sauvés. Le texte sacré (Deut.

(1) *Op. laud.*, p. 190.

XXI, 23) déclare maudit celui qui est pendu au bois : Paul voit le Christ attaché à la croix, maudit comme pécheur, prototype de l'humanité asservie sous la Loi, afin d'être ensuite le prototype de l'humanité libérée par la foi pour la gloire de la résurrection bienheureuse. Vision sublime, mais pure vision, car les textes bibliques ne suggèrent point ce que Paul y trouve, si ce n'est que la rencontre d'un mot éveille en lui la perspective de tout un mystère (1) ». Dans ce passage de M. Loisy, nous avons omis quelques mots importants; les voici : « Les passages bibliques qu'il utilise ne sont pas que des sentences isolées de leur contexte et qui peuvent être appliquées à un autre objet par un simple artifice d'exégèse ». Insistons sur cette fine observation : le procédé décrit par cette brève formule est celui de l'exégèse rabbinique. Trop souvent les critiques n'ont vu que cela dans saint Paul, négligeant de signaler des arguties verbales dans Platon. Élevé par les rabbins, il aurait raisonné comme un rabbin, isolant les textes de leur contexte, pour leur faire dire autre chose que leur sens normal, et fondant là-dessus sa croyance. C'est une vue très superficielle, à laquelle ne s'est pas arrêté M. Loisy, car il continue : les passages bibliques « sont comme le support d'une vision indépendante que son imagination y a rattachée. Aussi bien » etc. Donc si ce n'est plus le rabbin, c'est encore le visionnaire. Mais il s'agit toujours de savoir si ce voyant a bien vu! Ce n'est sûrement pas en lisant le passage de la Genèse (XV, 6) ou celui d'Habacuc (II, 4) qu'il a compris l'importance de la foi et aperçu l'esquisse de la foi chrétienne. La foi chrétienne est le résultat de la vision à lui accordée. Mais, une fois établi le rapport d'harmonie entre les œuvres de Dieu avant le Christ et l'œuvre de Dieu dans le Christ, Paul a vu la préparation de Dieu non seulement dans les textes, mais aussi dans les personnes, ou plus exactement, dans les personnes telles que leur représentation est fixée par les textes. La foi salutaire devait faire partie de l'ancienne économie, et vraiment, sans aucune subtilité, il n'y avait, dans toute l'Écriture, aucun homme qui incarnât, comme Abraham, l'adhésion à la parole de Dieu, la confiance en ses promesses, l'obéissance à des desseins éloignés et obscurs, même cruels à la nature, comme le sacrifice d'Isaac. Abraham était l'homme de la foi, le type vivant de la foi. Et cela était dit d'un mot par un texte de l'Écriture : « Abraham crut en Dieu, et cela lui fut compté comme justice ». Que le texte biblique n'ait point suggéré avant le christianisme tout ce que Paul y a vu, cela va sans dire. Mais il ne soutient pas non plus que tout cela soit le sens littéral du texte. Ce texte était seulement bien choisi pour exprimer une situation de foi parfaitement caractérisée. Il était dit dans l'Écriture que tous les peuples seraient bénis en Abraham.

(1) *Op. laud.*, p. 46 s.

Or les gentils trouvent le pardon et la justice dans la foi. L'Esprit-Saint a mis d'avance un rapport entre eux et Abraham. Et, en dépit de toutes les arguties, ce rapport existe, suggérant un dessein mystérieux dont Dieu est l'auteur.

De même pour le second exemple. Manifestement le texte : « Maudit soit quiconque est pendu au bois » ne fait aucune allusion au Messie. Il était impossible de conclure de son sens littéral que le Christ serait attaché à la croix et maudit comme pécheur. Mais en fait le Christ est mort sur la croix, ce qui équivaut à être suspendu entre ciel et terre, et il est mort pour effacer les péchés, ces péchés que la Loi dénonçait, impuissante à les combattre autrement que par la menace d'une malédiction. En fait la malédiction est donc tombée sur le Christ? Blasphème apparent devant lequel ne recule pas le génie ardent de Paul, mais non pas contre-sens, car si le Christ a épuisé sur lui la malédiction de la Loi, il est juste de dire qu'il en a affranchi ses frères. Les Juifs ont sûrement objecté à l'Apôtre que Jésus, maudit d'après les termes de la Loi, ne pouvait être le Sauveur. Maudit, soit, mais maudit pour nous sauver. Paul ne tire du texte aucune conclusion positive sur l'œuvre du Christ; il voit le Sauveur parmi ceux que l'Écriture regardait comme des maudits. Il est même malédiction, plus chargé que quiconque, puisqu'il porte les péchés de tous. Sa foi chrétienne ne s'appuie pas sur une argumentation arrachant au texte plus qu'il ne peut donner. C'est au contraire cette foi qui enrichit les anciens récits de l'histoire. Ils grandissent comme étant des figures de réalités plus hautes. C'est ainsi, car nous ne pouvons empiéter ici sur le commentaire, que doit s'entendre l'allégorie des deux testaments (IV, 21 ss.). Si l'on admet que la Providence de Dieu conduit tout et que l'une des manifestations de sa Providence a été d'inspirer l'Écriture, de préparer l'avènement du Fils de Dieu, cette exégèse spirituelle n'étonne pas. Ce serait un étrange raisonnement que de prouver, par l'histoire de Sara et d'Agar, que la nouvelle alliance doit prendre la place de l'ancienne. Mais Paul le sait déjà, et les Galates aussi, avant d'ouvrir la Genèse. Mais, puisqu'on oppose l'ancienne Écriture, il se range volontiers à l'analogie appuyée sur l'Écriture. Quand deux institutions sont dans le même rapport que Sara et Agar, c'est l'institution au caractère servile qui doit céder la place à un régime de liberté. M. Loisy nous dit : « Et encore une fois un tel mystère ne se déduit pas de l'Écriture : on croit l'y voir parce qu'on le porte en soi; on ne pourrait l'en tirer par une argumentation vraiment logique (1) ». Sans doute ce mystère des deux testaments, Paul le porte en lui, ou plutôt il l'a compris dans la Révélation du Fils de Dieu. Il ne l'a donc pas tiré de la Genèse par une argumentation vrai-

(1) *Op. laud.*, p. 47.

ment logique ; il l'y voit, mais sa vue est la vue d'une âme religieuse, éclairée par l'Esprit qui a inspiré l'Écriture. Et l'impression produite est aussi juste que saisissante pour des chrétiens. D'autres suivront une autre voie. Mais Paul écrivait à des chrétiens.

Si courte qu'elle soit, et en apparence occupée uniquement d'une crise religieuse qui n'agite plus nos esprits, l'Épître aux Galates n'est pas seulement un document inappréciable pour l'histoire des origines de l'Église. Elle n'est pas non plus seulement une charte de liberté par rapport à la Loi juive. C'est l'expression, arrachée par la tendresse et par l'angoisse, d'un sentiment religieux profond. Paul a vu, et il projette sur l'humanité à ses diverses phases, sur l'Écriture et sur l'institution chrétienne, sur le Christ lui-même et sur son œuvre toujours en acte, quelque chose de la lumière qui a lui dans son âme. Et cette Épître qui raconte comment il est devenu Apôtre, qui établit ses droits à l'apostolat, est aussi celle qui montre le mieux les sentiments d'un Père spirituel pour ses fils en Jésus-Christ.

Les mystiques et les apôtres n'ont pas attendu Luther pour la goûter. Elle demeure l'aliment solide des parfaits.

CHAPITRE V

AUTHENTICITÉ, INTÉGRITÉ, CRITIQUE TEXTUELLE.

I. *Authenticité.* — En cas de doute, la question d'authenticité devrait passer la première; il suffira d'en dire quelques mots *ad serviendum scholae,* car l'authenticité est presque universellement reconnue, et des attaques isolées et mal fondées ne sauraient nous obliger à de longs développements.

Rappelons d'abord les témoignages extrinsèques.

Allusion douteuse dans Clément Romain II à Gal. III, 1.

Dans la seconde Clémentine (non authentique, mais ancienne) Is. LIV, 1 est cité dans II comme dans Gal. IV, 27.

S. Ignace a plusieurs passages semblables qui, pris ensemble, supposent la lecture de l'Épître : comparer *Ad Polyc.* 1 et Gal. VI, 2; *Rom.* 7 et Gal. V, 24; VI, 14; *Phil.* 1 et Gal. I, 1; *Rom.* 2 et Gal. I, 10; *Eph.* 18 et Gal. II, 21; *Magn.* 8 et Gal. V, 3 s.

Dans l'épître de Polycarpe, la dépendance est plus claire : c. III et Gal. IV, 26; c. V : εἰδότες οὖν ὅτι ὁ θεὸς οὐ μυκτηρίζεται et Gal. VI, 7, d'autant plus frappant que εἰδότες ὅτι dans Polycarpe introduit une citation (c. I pour Eph. II, 8; c. IV pour Tim. VI, 7).

L'épître dite de Barnabé (c. XIX) se rapproche dans les termes, sinon pour le sens, de Gal. VI, 6.

L'épître à Diognète (c. IV) a l'expression d'« observance (παρατήρησιν) de mois et de jours »; cf. Gal. IV, 10. Et, ce qui est plus important, les idées de Paul dans les Épîtres aux Galates et aux Romains figurent dans les cc. VIII et IX.

S. Justin cite l'Ancien Testament dans les mêmes termes, alors qu'ils ne sont exactement conformes ni à l'hébreu, ni aux Septante. Et il s'agit d'applications qui n'ont rien de banal. Cf. *Dial. c. Tryph.* cc. XCV, XCVI, citant Deut. XXVII, 26 et XXI, 23 comme dans Gal. III, 10. 13; et *Apol.* I, 53 citant Is. LIV, 1 comme dans Gal. IV, 27.

Dans l'*Exhortatio ad Graecos* du pseudo-Justin, probablement postérieure au second siècle, c. V, les mots : γίνεσθε ὡς ἐγὼ ὅτι κἀγὼ ἤμην ὡς ὑμεῖς..... ἔχθραι, ἔρεις, ζῆλοι, ἐρίθειαι, θυμοί, τὰ ὅμοια τούτοις sont empruntés à Gal. IV, 12 et V, 20.

Il est d'ailleurs inutile d'insister sur le second siècle, puisque Marcion (vers 140) a mis l'Épître aux Galates en tête de son *Apostolicon.* Il est

rejeter la circoncision. Un évêque, nommé Paul, aurait donné à ce programme la forme chrétienne. Pierson et Naber, deux savants hollandais, se sont unis pour arriver à ce résultat (1).

Ces élucubrations paraissent avoir trouvé beaucoup d'écho en Hollande; du moins plusieurs tentatives furent faites dans le même sens. Les critiques allemands battirent froid, mais furent plus attentifs à l'ouvrage du suisse R. Steck, écrit en allemand (2), parce qu'il discute de plus près l'exégèse de l'Épître. Mais il était impossible de conclure des doutes des exégètes à une origine aussi tardive que les environs de l'an 130 ap. J.-C.

On ne sait, nous dit-on, ni à qui l'Épître est adressée, ni quand elle a été écrite. Serait-ce une raison pour l'enlever à Paul? — Steck l'a crue postérieure à l'Épître aux Romains. Nous avons vu que c'est peu vraisemblable, mais enfin, l'Épître aux Romains ne perdrait pas pour cela sa date, et alors? Et l'Épître aux Galates serait postérieure à la Ire aux Corinthiens, s'il était vrai que les mots : « Je vous le dis comme je vous l'ai dit » (ἃ προλέγω ὑμῖν καθὼς προεῖπον) dans Gal. v, 21 étaient un renvoi à I Cor. vi, 9. 10. Mais cela ne nous mènerait pas à une date tardive. D'ailleurs le sens est plutôt que Paul dit encore une fois aux Galates par écrit ce qu'il leur avait déjà dit, probablement de vive voix. Certes nous ne pouvons nous plaindre qu'on prenne la défense des Actes des Apôtres, mais ce ne doit pas être pour leur sacrifier l'Épître aux Galates. La physionomie de Paul n'y paraît pas sous le même angle. Mais combien de portraits très ressemblants, où l'on reconnaît aisément la personne qui a posé, ne se ressemblent pas entre eux! Le Paul des Actes est sans doute dessiné d'après nature, mais pour être placé dans une galerie de personnages historiques, avec les traits que le public a retenus d'une action variée et prolongée. Le Paul de l'Épître s'est révélé lui-même sous l'impression profonde et même poignante qu'il éprouva au jour d'une douloureuse déception. Sa tendresse blessée, son autorité méconnue, les ruses perfides de ses adversaires, dont la principale était de louer son opportunisme judaïsant, l'ont obligé à accentuer sa thèse, à revendiquer l'indépendance de son ministère, à mettre le péril dans dans tout son jour. Qu'il demeure des obscurités dans ses explications personnelles, que la doctrine soit tracée dans un raccourci qui nous déroute, ce ne sont point là des preuves que l'Épître soit une œuvre récente, élaborée dans un intérêt de parti. Bien au contraire, les critiques les moins crédules se sont montrés touchés de cette émotion, de cette passion, de cette brusque mise en garde du père auquel on enlève ses enfants et qui ne les cédera pas sans combat.

(1) *Verisimilia*, Amsterd. et La Haye, 1886.

(2) *Der Galaterbrief nach seiner Aechtheit untersucht, nebst kritischen Bemerkungen zu den paulinischen Hauptbriefen*, 1888.

Ce n'est point là de la littérature, c'est de la vie.

Mais n'essayons pas, nous non plus, de faire de la littérature. Contentons-nous, puisqu'on parle d'évolution, de marquer la vraie ligne du développement.

Il est vrai que Marcion marque le point le plus aigu de la crise anti-judaïque. Mais il est incontestable que son opposition au judaïsme dépasse de beaucoup, non seulement le Paul des Actes, non seulement le Paul des Romains, mais encore le Paul des Galates. Marcion rompt avec l'Ancien Testament, tandis que Paul n'avait rompu qu'avec l'obligation de la Loi. L'hérétique fut rejeté par l'Église, qui continua de s'appuyer sur Paul. Lorsque naquit le péril anti-judaïsant qui dressait le Dieu du Nouveau Testament contre le Dieu des Juifs, l'Église était depuis longtemps en possession de la liberté chrétienne, proclamée par Paul. Pour mesurer tout l'intervalle qui sépare l'Épître aux Galates de Marcion, il suffirait de collationner les deux textes, si nous possédions celui de l'hérésiarque. Que l'on compare seulement le texte de Marcion, restitué plus haut avec une certitude suffisante d'après Tertullien, et le texte des Galates. Marcion parle de la synagogue des Juifs, mais Paul de la Jérusalem d'à présent, qui existe encore. Marcion parle de l'Église, mais Paul de la Jérusalem d'en haut, c'est-à-dire de l'Église encore voilée sous une forme de l'apocalypse juive. Quelle distance parcourue!

Ceux de Tubingue avaient donc tort d'exagérer la culture hellénique de Paul, si l'on entend par là une pénétration philosophique qui aurait contribué à la formation de son christianisme. Les critiques radicaux avaient raison de répondre : ce Paul-là ne peut être authentique. Mais c'est donc que le vrai Paul des Épîtres était bien juif, formé selon les traditions des ancêtres. Et où le voit-on mieux que dans l'Épître aux Galates? Il n'a pas cité la Bible d'après l'hébreu, c'est vrai; mais, s'adressant à des gentils, n'a-t-il pas compté bien suffisamment sur leur connaissance de la Bible?

Certains critiques radicaux ont eu à cœur de prouver aux critiques libéraux que s. Marc n'était pas tellement éloigné de l'esprit du quatrième Évangile, que le Paul des Actes avait autant de chances d'être vrai que celui des Galates. Ils ont conclu en rejetant s. Marc comme s. Jean, le Paul des Galates comme celui des Actes. Mais leurs attaques contre le Paul des Galates n'étant pas moins vaines que leurs attaques contre le Jésus de Marc, nous dirons simplement que l'histoire doit tenir compte du quatrième Évangile et des Actes pour mieux connaître le Sauveur et son Apôtre. Le *hiatus* créé par Baur et ses disciples est comblé. Le dilemme posé : ou tout rajeunir ou revenir aux dates traditionnelles, a profité à la tradition.

II. *Intégrité.* — L'intérêt que peut avoir pour l'exégèse du texte une

discussion comme celle de la priorité de l'Épître aux Galates sur l'Épître aux Romains, ou comme celle de l'évolution des erreurs judaïsantes, fait complètement défaut lorsqu'il ne s'agit plus que de petites chicanes sur l'intégrité du texte. Que M. Weisse ait retranché du texte un bon nombre de mots ou de phrases, comme n'appartenant pas au style paulinien, ou que M. Woelter, qui n'admet pas même l'authenticité de l'Épître, y discerne des additions, cela ne compte que pour l'histoire des observations subjectives de la critique. Et quelle histoire s'occupera de ces minuties? Un examen attentif ne serait motivé que par l'accord des objections, qu'on aurait lieu de présumer fondé sur de bonnes raisons, ou par le désaccord des manuscrits. Mais on ne s'est entendu sur aucun point de conséquence, et les divergences des manuscrits sont très réduites, d'après les spécialistes de la critique textuelle.

III. *Critique textuelle.* — L'exposé des variantes tient encore une certaine place dans les commentaires de Cornely et de Sieffert. Nous y avons renoncé, non que nous méconnaissions l'importance de la critique du texte, mais plutôt parce qu'elle s'est tellement développée qu'elle constitue une discipline spéciale, dont les résultats sont à la base de l'exégèse. Et il semble bien qu'aujourd'hui le texte grec critique de l'Épître aux Galates est peu à près fixé. On sait que l'édition de Nestle, avec une méthode trop empirique pour être tout à fait satisfaisante, fournit aux étudiants une moyenne normale des travaux de Westcott-Hort, de Weymouth, de Tischendorf-Gebhardt et de Bernard Weiss. Le texte de von Soden s'en écarte très peu. Voici d'ailleurs une collation rapide et qui néglige les minuties des textes : Nestle est à gauche, von Soden suit les deux points. Les mots entre crochets sont proposés avec hésitation (1).

(1) I, 4 υπερ : περι.
(2) — 8 ευαγγελισηται [υμιν] : υμιν ευαγγελιζηται.
(3) — 15 post ευδοκησεν : addit ο θεος.
(4) II, 6 [ο] : ο.
(5) — 16 Χριστου Ιησου : Ιησου Χριστου.
(6) III, 1 post εσταυρωμενος : addit [εν υμιν].
(7) — 7 υιοι εισιν : εισιν υιοι.
(8) — 14 Ιησου Χριστω : Χριστω Ιησου.
(9) — 19 αν : οὗ.
(10) — 21 αν ην : ην αν.
(11) — 23 συνκλειομενοι : συγκεκλεισμενοι.
(12) IV, 9 δουλευσαι : δουλευειν.
(13) — 14 post υμων : addit τον.

(1) IV, 26 Ιερουσαυημ dans Soden ne peut être qu'une faute d'impression. Dans III, 5, l'interrogation après ὑμῖν est bien étrange.

(14) IV, 19 τεκνα : τεκνια.
(15) — 25 δε : γαρ.
(16) — 26 post μητηρ : addit [παντων].
(17) — 30 κληρονομησει : κληρονομησῃ.
(18) V, 7 ante αληθεια : addit [τῃ].
(19) — 17 ταυτα γαρ : ταυτα δε.
(20) — 20 ερις : ερεις.
(21) — ζηλος : ζηλοι.
(22) — 21 post φθονοι : addit [φονοι].
(23) — post καθως : addit [και].
(24) VI, 10 εχωμεν : εχομεν.
(25) — 17 ante Ιησου : κυριου.

On reconnaîtra que ces variantes sont peu nombreuses, et peu importantes. Lorsqu'elles affectent le sens, nous les avons discutées. Parfois même nous avons commenté des variantes rejetées par Nestle et par Soden, soit parce que leur choix ne nous paraissait pas justifié (IV, 25), soit pour rappeler d'anciennes divergences entre les commentateurs (II, 5; III, 1; V, 7). Mais l'exégèse n'a pas à choisir entre υιοι εισιν et εισιν υιοι (III, 7), ou entre αν ην ou ην αν (III, 21). Il nous est arrivé de préférer certaines leçons de Soden. Ce sont, d'après les numéros d'ordre du tableau précédent : (14) (15) (20) (21) (24). Les mots entre crochets [ ] sont les leçons plus probables que l'omission du mot.

Le texte grec que nous donnons ici et que nous traduisons est le résultat de cette méthode. On peut dire qu'il était déjà fixé par l'édition de Westcott et Hort. Nous lisons ἐκ νόμου au lieu de ἐν νόμῳ (III, 21); γάρ au lieu de δέ (IV, 25); ἔρεις et ζῆλοι au lieu de deux singuliers (V, 10); nous supprimons Ἄγαρ (IV, 25) et [Ἰησοῦ] (VI, 13), etc.

ÉPITRE

AUX GALATES

TEXTE, TRADUCTION ET COMMENTAIRE

CHAPITRE PREMIER

SALUTATION (I, 1-5).

1-5. Salut de Paul, apôtre par l'autorité et la désignation de Dieu, aux églises de Galatie.

Un salut ouvre toutes les épîtres de Paul, selon la manière ancienne : l'écrivain se nomme, nomme ses correspondants et, selon un usage de plus en plus commun, exprime ses vœux pour eux (sur le mode de ces introductions, cf. le Comm. des Rom.). Mais aucune de ces salutations n'est plus caractéristique que celle-ci. Tout y indique une situation spéciale qui a vivement ému Paul. Il se nomme apôtre, ce qu'il n'avait pas fait dans les deux épîtres aux Thessaloniciens, parce que son autorité apostolique a été contestée ou mal comprise, et il gardera cet usage désormais (sauf dans les épîtres aux Philippiens et à Philémon). Mais de plus il indique aussitôt qu'il tient de Jésus-Christ et de son Père la qualité d'apôtre, et que nul autre ne l'a désigné pour cet office. Au lieu qu'ordinairement ses correspondants reçoivent des qualifications flatteuses, il dit sèchement : aux Églises de Galatie. Il ne peut se dispenser de la formule ordinaire, grâce et paix, mais il ajoute aussitôt que la source en est en Dieu et en Jésus-Christ, rédempteur, parce que les Galates n'appréciaient plus comme il convenait son action salutaire, et, remontant encore au Père, il termine par une doxologie, comme pour indiquer l'honneur rendu au Père par l'œuvre de Jésus-Christ.

Théodore de Mopsueste (*Catenae*) a bien vu que Paul énumère brièvement tous les biens que les Galates sont en train de rejeter. La forme de cette analyse est admirable : ἀναμνήσας τοίνυν τοῦ σταυροῦ, τῆς ἀναστάσεως, τῆς τῶν ἁμαρτημάτων λυτρώσεως, τῆς πρὸς τὸ μέλλον ἀσφαλείας, τῆς τοῦ πατρὸς γνώμης, τῆς τοῦ υἱοῦ βουλῆς, τῆς χάριτος, τῆς εἰρήνης, πάσης αὐτοῦ τῆς δωρεᾶς, εἰς δοξολογίαν κατέκλεισε τὸν λόγον.

ΠΡΟΣ ΓΑΛΑΤΑΣ

ΠΑΥΛΟΣ, ἀπόστολος οὐκ ἀπ' ἀνθρώπων οὐδὲ δι' ἀνθρώπου ἀλλὰ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ θεοῦ πατρὸς τοῦ ἐγείραντος αὐτὸν ἐκ νεκρῶν, [2] καὶ οἱ σὺν ἐμοὶ πάντες ἀδελφοί, ταῖς ἐκκλησίαις τῆς Γαλατίας· [3] χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ, [4] τοῦ δόντος ἑαυτὸν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν ὅπως ἐξέληται ἡμᾶς ἐκ τοῦ αἰῶνος τοῦ ἐνεστῶτος

1) **Sur le nom de** Παῦλος, cf. sur Rom. I, 1. La virgule après Παῦλος (*Zahn*) donne plus de relief au mot qui suit, ce qui est bien dans le contexte. — ἀπόστολος cf. *ibid.* L'art. ἀπόστολος de Moulton et Milligan montre que dans les papyrus la nuance attique de flotte, expédition maritime, s'est conservée en Égypte jusqu'au IVe siècle. Le sens non spécialisé d'envoyé (Hér. I, 21) n'y a pas été retrouvé avec certitude. Mais l'idée de mouvement se trouve toujours; et ἀποστολή est le *nomen actionis* de ἀποστέλλω (*Moulton* et *Milligan*), « envoyer, envoi, mission ». C'est une conjecture sans aucun fondement et contraire à toutes les données positives de prétendre que les chefs de la communauté de Jérusalem étaient qualifiés apôtres « en tant que délégués à la recette et à l'administration des dons fournis par les fidèles hiérosolymitains » (*Loisy*, p. 51). D'après le discours de Pierre (Act. I, 16 ss.), l'apostolat est un ministère et une mission dont l'objet est de rendre témoignage à la résurrection du Christ. Paul en avait le sentiment en mentionnant aussitôt la résurrection (I, 1).

L'apostolat de Paul ne vient pas des hommes (οὐκ ἀπ' ἀνθρώπων) et ne lui a pas été conféré par le ministère d'un homme (οὐδὲ δι' ἀνθρώπου) : ἀπό marque la source de l'autorité qui est, selon les idées anciennes, la multitude, déléguant le pouvoir à un seul. Le pouvoir de César était censé lui venir ἀπ' ἀνθρώπων. Le prince, délégué du peuple, pouvait déléguer à son tour. Chaque préposition a sa valeur propre, l'une marquant l'origine du pouvoir, l'autre la désignation.

Interpréter : « ni d'un groupe de personnes, ni d'aucune personne en particulier » serait méconnaître la distinction entre ἀπό et διά. Donc Paul ne tient pas son autorité des hommes; son apostolat n'a pas une origine humaine, et si c'est le fait de tout apostolat véritable, de plus il n'a pas été autorisé par des hommes comme l'ont été les diacres (Act. VI, 5 s.) ou Timothée (I Tim. IV, 14). Il ne regarde donc pas la mission qui lui fut donnée avec Barnabé (Act. XIII, 2 s.) comme sa désignation première à l'apostolat. Mais pourquoi l'opposition entre le pluriel (ἀνθρώπων) et le singulier (ἀνθρώπου)? Est-ce parce que les pseudo-apôtres des Galates affectaient de le tenir pour un délégué de Pierre, ou de Jacques, ou de Barnabé? ou pour opposer l'unité humaine à l'unité conjointe de Jésus-Christ et de son Père (*Sieffert*)? Il nous semble plutôt que Paul parle selon le fait normal de l'autorité de tous concentrée dans un seul qui désigne ses collaborateurs ou ses ministres.

Lietz. ne voit dans l'alternance de ἀπό et de διά qu'un effet de rhétorique; mais quel effet pourrait produire une rhétorique qui ne serait qu'un vain jeu

[1]Paul, apôtre non point au nom des hommes, ni [désigné] par un homme, mais par Jésus-Christ et Dieu le Père qui l'a ressuscité d'entre les morts, [2]et tous les frères qui sont avec moi, aux églises de Galatie : [3]grâce soit à vous et paix de la part de Dieu notre Père et du Seigneur Jésus-Christ, [4]qui s'est donné lui-même pour nos péchés, afin de nous arracher au mauvais siècle présent, selon la

de mots? Si Paul ne recule pas devant ces combinaisons de mots, il leur suppose toujours un sens réel solide.

Ayant éliminé tout caractère humain ou délégué de son apostolat, Paul déclare qu'il lui vient de Jésus-Christ et de Dieu le Père. Il eût pu dire ἀπό, surtout en parlant de Dieu le Père, comme au v. 3. Mais voulant d'abord mentionner Jésus-Christ, il a employé διά qui convient à son rôle de médiateur, et n'a pas voulu mettre ἀπό avant Dieu son Père, pour ne pas les disjoindre, de même qu'au v. 3 ayant commencé par ἀπό, à propos du Père, il n'a pas mis διά avant le Seigneur. D'ailleurs si son apostolat venait immédiatement de la désignation du Christ, à plus forte raison avait-il son origine en lui comme en Dieu. En parlant d'apostolat, il est avant tout frappé de l'intervention du Christ; à propos de la grâce et de la paix, il remonte à la source qui est le Père. Il y a dans ce rythme l'intention d'identifier l'action du Père et du Seigneur, quoiqu'on puisse les envisager à deux points de vue.

2) C'est par habitude épistolaire (cf. Phil. IV, 22), plutôt que pour fortifier son autorité, que Paul nomme « tous les frères qui sont avec lui », c'est-à-dire ses compagnons du moment (cf. I Cor. I, 1; II Cor. I, 1; Phil. I, 1; Col. I, 1; I Thess. I, 1; II Thess. I, 1). Les conjectures qu'on peut faire dépendent de la date de l'Épître. Il ne désigne pas non plus par leur nom les Églises de Galatie, mais il s'adresse à toutes. Le mal avait donc été général. Peut-être aucune de ces églises n'avait une importance spéciale. Sur la Galatie, cf. *Introduction*. Le ton est assez froid. Aucune parole aimable ou flatteuse pour les Galates. Ils sauront pourquoi.

3) Cependant Paul ne pouvait se dispenser de leur souhaiter la grâce et la paix de Dieu. Même formule, Rom. I, 7; I Cor. I, 3, etc. Ici, les meilleures autorités se partagent : les unes appliquent ἡμῶν au Père, les autres au Seigneur. La leçon πατρὸς ἡμῶν est suspecte d'avoir été conformée aux textes connus, mais on ne voit nulle part ἡμῶν après κυρίου sans article. Donc πατρὸς ἡμῶν (*Nestle, Soden*). La paix étant communiquée aux hommes, χάρις doit l'être aussi. Ce n'est pas la faveur extrinsèque de Dieu, c'est « la réalité intime du salut, le don de Dieu » (*Loisy*).

4) Aux Galates Paul reprochera d'avoir tenu peu de compte de la Rédemption. Aussi leur rappelle-t-il tout d'abord que Jésus-Christ s'est donné pour nos péchés, afin de nous délivrer, de nous faire sortir (ἐξέληται) de la domination qui pesait sur nous. — αἰών est simplement une période de temps, sans suggérer l'idée du maître de cette période comme c'est le cas dans Eph. II, 2 ὁ αἰὼν τοῦ κόσμου τούτου. Les chrétiens sont délivrés par le christianisme qui

πονηροῦ κατὰ τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς ἡμῶν, [5]ᾧ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων· ἀμήν.

[6]Θαυμάζω ὅτι οὕτως ταχέως μετατίθεσθε ἀπὸ τοῦ καλέσαντος ὑμᾶς ἐν

commence le règne de Dieu; ils sortent d'une période d'esclavage pour inaugurer un temps de liberté. On verra plus loin que la période qui se termine correspond aux éléments du monde, à un temps d'imperfection (III, 3 s.). Le paganisme avait aussi l'impression d'être entré dans la période la plus heureuse du monde : ὡς ἂν τοῦ ἡδίστου ἀνθρώποις αἰῶνο(ς) νῦν ἐνεστῶτος (*Syll.* 364, en 37 ap. J.-C.). La seconde idée principale de l'Épître que la Rédemption est le dessein propre de Dieu apparaît aussi dans ces premières lignes.

La Vg. lit *pro peccatis* qui suppose ὑπέρ (*Nestle*) plutôt que περί (*Soden*) ἁμαρτιῶν. Ni les autorités manuscrites, ni la comparaison des cas similaires, ne permettent de se prononcer. Il semble que περί est mieux à sa place dans Rom. VIII, 3, où le Christ est *venu* à propos du péché, et ὑπέρ plus expressif après δοῦναι (cf. I Cor. XV, 3).

5) Doxologie, cf. Rom. VII, 25; IX, 5; XI, 36; II Cor. IX, 15; Eph. III, 20. Les Grecs disaient εἰς τὸν αἰῶνα, « à jamais »; l'addition τῶν αἰώνων a la saveur hébraïque. Le temps présent est mauvais pour les hommes à cause du péché, mais Dieu, le roi des temps, y trouve la gloire qui lui appartient, ἐστίν sous-entendu plutôt que ἔστω.

EXPOSITION (I, 6-10).

6-10. Il n'y a qu'un évangile du Christ, et c'est celui qui a été prêché aux Galates.

Ce début de l'exposition historique sert en même temps d'exposition à toute l'épître. Il n'y a qu'un évangile du Christ : prétendre le compléter, c'est en réalité le dénaturer; les Galates doivent donc se tenir en garde; contre les perturbateurs Paul n'hésite pas à prononcer l'anathème.

L'Apôtre ne perd pas de temps dans des précautions oratoires. Dès le début il révèle aux Galates son douloureux étonnement, et marque toute la gravité de la situation. Et en même temps (v. 10) il indique la raison de sa franchise sans ménagements. Il n'est point un opportuniste, mais un serviteur du Christ.

6) L'exorde est abrupt et débute évidemment par un reproche. Donc οὕτως ταχέως ne signifie pas que les Galates ont changé aussitôt après leur conversion; ce serait moins grave qu'un changement après avoir pratiqué et goûté le véritable évangile; leur faute a été de mettre bas les armes sans résistance, à la première attaque de l'ennemi. Ils ont succombé bien vite! On ne peut donc pas se servir absolument de ces mots pour s'éclairer sur le temps écoulé entre la conversion des Galates et la date de l'épître, mais en fait tout semble s'être passé assez rapidement, et cette mobilité fait l'étonnement de Paul. — Μετατίθεσθαι indique qu'on change de camp soit dans l'ordre militaire comme dans Polybe, XXVI, 2, 6 ταχέως καὶ τοὺς πολιτευομένους μεταθέσθαι πρὸς

volonté de notre Dieu et Père, [5]à qui soit la gloire dans les siècles des siècles. Amen.

[6]Je m'étonne que vous passiez si vite de celui qui vous a

τὴν Ῥωμαίων αἵρεσιν, soit au sens métaphorique, quand on change d'opinion ou de sentiment, parfois avec la nuance d'apostasie : μεταθέμενον ἀπὸ τῶν πατρίων νόμων (II Macch. VII, 24). Les Galates sont donc en train (μετατίθεσθε au présent dans le sens actif) d'abandonner Dieu (cf. I, 15) qui les a appelés; ἐν χάριτι Χριστοῦ n'indique pas qu'ils ont été appelés à la grâce (Vg.-Clém. *in gratiam*), mais en vertu de l'ordre de grâce (*in gratia*) inauguré par le Christ; on pourrait presque traduire « grâce au Christ », car c'est à cause du Christ que Dieu appelle, et c'est par le Christ que vient l'efficacité de cet appel.

L'ancienne tradition latine (*Tert. Cypr. Lucif. Victorin,* et d'après Zahn, *Marcion*) ne lisait pas Χριστοῦ. Dans ce cas celui qui appelle pourrait être le Christ (cf. Rom. I, 6 κλητοὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ). Mais Χριστοῦ est certainement authentique (contre *Zahn, Lietz.*), et la pensée de Paul plus fortement opposée à l'erreur judaïsante; les Galates, au lieu de plaire à Dieu, révélateur de la Loi, l'abandonneraient en même temps que la grâce du Christ. On ne pouvait rien dire de plus ferme sur l'énormité de leur cas.

— εἰς ἕτερον εὐαγγέλιον. Les nouveaux prédicateurs ont dû avancer que Paul n'avait pas prêché le véritable évangile, que Jésus avait pratiqué la Loi, que les chrétiens devaient suivre son exemple, que c'était la condition du salut. C'était un évangile différent de celui qu'a prêché Paul. Or il ne peut y avoir deux évangiles; il y a donc seulement des gens qui troublent les fidèles en voulant dénaturer le seul évangile, celui du Christ. — ἕτερον désigne un évangile qui serait *différent*, s'il pouvait y en avoir un *autre* ἄλλο. Pour la même nuance, cf. II Cor. XI, 4. On dirait en scolastique *aliud specie* (ἕτερον) et *aliud numero* (ἄλλο). Ramsay cite des cas d'un usage contraire en grec, de sorte que le premier évangile serait celui de Paul, l'autre (ἕτερον) celui des anciens apôtres, qui en réalité ne serait pas différent (ἄλλο) si ce n'est dans le sens faux que lui donnaient les perturbateurs. Mais c'est à leur évangile à eux que les perturbateurs veulent entraîner les Galates. D'autres ont effacé le point après ἄλλο : un évangile différent qui n'est autre chose si ce n'est etc. Mais cette construction est trop dure. Notre traduction résulte du contexte. Il se peut d'ailleurs qu'en grec on ait pu dire la même chose en changeant les termes, car ἕτερος et ἄλλος pouvaient être pris l'un pour l'autre. Loisy prétend que la pensée de Paul se débat dans une contradiction parce qu'en fait il y avait bien les deux évangiles et que cependant, à cette époque primitive, on ne rompait pas pour ces dissentiments qui plus tard eussent causé d'irréparables schismes. Mais Paul pouvait-il faire plus que de prononcer l'anathème? Or il prenait ses anathèmes fort au sérieux, et n'aurait consenti à aucun prix à communiquer avec ceux qui dénaturaient l'évangile. Mais il faut en conclure (contre *Corn.* et *Light.* en partie) que les judaïsants qu'il attaque ici professaient une erreur doctrinale importante, que Paul n'hésite pas à nommer un prétendu évangile. — Ses adversaires ne sont point des judaïsants modérés qui auraient admis le concile de Jérusalem.

χάριτι Χριστοῦ εἰς ἕτερον εὐαγγέλιον, [7] ὃ οὐκ ἔστιν ἄλλο· εἰ μή τινές εἰσιν οἱ ταράσσοντες ὑμᾶς καὶ θέλοντες μεταστρέψαι τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ. [8] ἀλλὰ καὶ ἐὰν ἡμεῖς ἢ ἄγγελος ἐξ οὐρανοῦ εὐαγγελίσηται [ὑμῖν] παρ' ὃ εὐηγγελισάμεθα ὑμῖν, ἀνάθεμα ἔστω. [9] ὡς προειρήκαμεν, καὶ ἄρτι πάλιν

7) Ὅ ne se rapporte pas seulement à εὐαγγέλιον, mais à l'idée complète : ἕτερον εὐαγγέλιον. Le nouvel évangile, s'il concorde avec celui de Paul, est simplement l'évangile ; s'il en diffère, comme c'est le cas, ce n'est plus l'évangile.

εἰ μή signifie à l'origine « si ce n'est », c'est-à-dire exprime une exception. Mais on ne peut pas dire à la rigueur : « il n'y a pas d'autre évangile, si ce n'est des prédicateurs d'un faux évangile », comme on dirait : « il n'y a pas de faux prédicants parmi eux, si ce n'est deux ou trois personnes », et la raison en est ici que Paul ne compare pas deux quantités de même nature. On peut donc traduire ici : « mais plutôt » ; cf. Ditt. *Or.* 201, note 33 (*Lietz.*). Le sens est très clair, et on le rendrait très exactement ainsi : il n'y a pas un deuxième évangile, il n'y a que certains prédicateurs d'un faux évangile.

Il semble que τινές εἰσιν οἱ ταράσσοντες est simplement au lieu de οἱ ταράσσουσιν, cf. Col. II, 8 ; Lc. XVIII, 9 ; il ne faut donc pas entendre οἱ ταράσσοντες comme une épithète caractéristique, « les perturbateurs » par excellence. Paul désigne quelquefois ses adversaires par le terme vague de τινές ; cf. Rom. III, 8 ; I Cor. IV, 18 ; XV, 12 ; II Cor. III, 1 ; X, 2. Ceux-ci n'ont pas de relations particulières avec Jacques, autrement pourquoi ne pas les rattacher à lui en quelque manière comme dans II, 12 ?

— μεταστρέψαι indique un renversement, un changement en sens contraire, cf. Arist. *Rhét.* I, 15 καὶ τὸ τοῦ Ξενοφάνους μεταστρέψαντα φατέον (*Light.*).

— εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ n'est pas l'évangile prêché par le Christ (*gen. auctoris, Zahn*), mais (cf. I Thess. III, 2) l'évangile qui donne la vraie conception du Christ (*gen. objectivus*), car c'est toute la question de l'épître.

L'évangile serait ainsi dénaturé, la chair prenant la place de l'esprit (III, 13). Tout cela a été bien vu par Aug. : « *Non quemadmodum Galatas conturbant, ita convertunt etiam Evangelium Christi, quia manet firmissimum ; sed tamen convertere volunt, qui a spiritualibus ad carnalia revocant intentionem credentium* ».

8-9) Noter (avec *Light.* etc.) la différence des modes dans les deux versets. Que Paul ou un ange annonce un autre évangile (au subjonctif), c'est une pure hypothèse rejetée en même temps que proposée ; tandis qu'en réalité il y a des personnes qui prétendent annoncer un autre évangile (εὐαγγελίζεται à l'indicatif, v 9).

8) καὶ ἐάν *etiamsi*, et non pas *sed licet* (*Vg.-Cl.*) qui atténue l'invraisemblance de l'hypothèse. ἡμεῖς, Paul seul ou avec ses compagnons.

ἄγγελος ἐξ οὐρανοῦ, c'est-à-dire un bon ange, car un démon pourrait le faire mais naturellement sans autorité. — Il est indifférent pour le sens de lire εὐαγγελίσηται (subj. aor. *Nestle*) ou εὐαγγελίζηται (subj. prés. *Soden*).

παρ' ὅ, interprété « en dehors de », « en plus de », a servi d'argument aux Luthériens pour reprocher aux catholiques d'admettre les traditions en plus

appelés dans la grâce du Christ à un autre évangile, 7non que c'en soit un autre; ce sont seulement des gens qui portent le trouble parmi vous et qui veulent pervertir l'évangile du Christ. 8Mais quand bien même nous, quand un ange du ciel (vous) annoncerait un évangile autre que celui que nous vous avons annoncé, qu'il soit anathème! 9Comme nous l'avons dit naguère, je le dis maintenant encore : si quelqu'un vous annonce un autre évangile que celui

de l'évangile, qu'ils entendaient du seul évangile écrit. Comme il ne peut être question ici que de l'enseignement oral de Paul, les protestants modernes renoncent à cet enfantillage. On traduit παρά dans le sens de « contre » (*Corn.*), ou de « à côté de ». La vraie nuance est celle de Rom. I, 25 « de préférence à ». D'après le contexte il ne s'agit ni d'un dogme contraire, ni d'une innovation de détail, mais d'un évangile qui se substituerait à l'ancien (*Loisy*). — La gravité de cette dérogation totale explique l'anathème. Pour ἀνάθεμα cf. sur Rom. IX, 3. Le mot était employé dans le sens de malédiction par les païens; cf. les tablettes de plomb de Knidos (150 av. J.-C.) citées par Moulton et Milligan. On excluait ses adversaires de la protection de Déméter et de sa fille, les déesses du bonheur dans l'au-delà. C'était les vouer aux supplices du Tartare. Dans la pensée de Paul il ne s'agit pas non plus d'une excommunication temporaire, mais d'une exclusion du règne de Dieu qui d'ailleurs n'empêchait pas la pénitence.

9) Deux opinions sur le sens de ce verset.

a) « Comme je viens de le dire, je le répète en ce moment même », etc. Paul dirait « je me répète », mais en effet il répète presque textuellement ce qu'il vient de dire. Il est vrai que ἄρτι indique une différence de temps entre les deux phrases. Mais dans le grec hellénistique ἄρτι loin de signifier « récemment » comme chez les attiques, signifie « en ce moment même »; cf. dans Moulton et Milligan les formules magiques où ἄρτι signifie « immédiatement ». L'intervalle entre le v. 8 et le v. 9 peut donc être court. Cette opinion a sa vraisemblance, et serait même assez probable si l'on prenait προειρήκαμεν pour un singulier. Il faut reconnaître en effet que Paul emploie le pluriel en parlant de lui (cf. II Cor. VII, 3) et passe sans raison appréciable du pluriel au singulier (cf. II Cor. I, 13 s., 23 s.; V, 11; X, 2; XI, 2 ss.; Phil. III, 17).

b) Mais προειρήκαμεν est un véritable pluriel, car il s'oppose au sing. λέγω et ce mot marque une antériorité notable. Le sens est donc : « Comme nous vous l'avons dit, moi et mes compagnons, dans une circonstance antérieure, je vous le dis encore en ce moment ». Il va sans dire que si προειρήκαμεν est ici un vrai pluriel, il en sera de même de ἡμεῖς au v. 8.

La circonstance antérieure est probablement la seconde visite dans laquelle les missionnaires pouvaient rappeler l'enseignement déjà donné précédemment et mettre les Galates en garde contre des périls qu'ils commençaient d'entrevoir, sans soupçonner cependant un revirement si prompt chez leurs convertis.

λέγω, εἴ τις ὑμᾶς εὐαγγελίζεται παρ' ὃ παρελάβετε, ἀνάθεμα ἔστω. 10 Ἄρτι γὰρ ἀνθρώπους πείθω ἢ τὸν θεόν; ἢ ζητῶ ἀνθρώποις ἀρέσκειν; εἰ ἔτι ἀνθρώποις ἤρεσκον, Χριστοῦ δοῦλος οὐκ ἂν ἤμην.

11 Γνωρίζω γὰρ ὑμῖν, ἀδελφοί, τὸ εὐαγγέλιον τὸ εὐαγγελισθὲν ὑπ' ἐμοῦ

10) Les paroles de Paul pouvaient paraître dures. Mais ce n'est pas le moment de plaire aux hommes. C'est cette liaison que doit exprimer le mot γάρ. — ἄρτι « en ce moment même ». Si ce mot au v. précédent pouvait indiquer le temps présent par rapport à un temps éloigné, il n'en est plus de même ici. Paul ne peut concéder qu'à une certaine époque il cherchait à plaire aux hommes. Même quand il était persécuteur il croyait poursuivre les intérêts de Dieu et agissait par zèle. Le sens est donc : la situation est-elle désormais assez claire? Pourra-t-on se demander si je cherche à persuader les hommes ou Dieu? πείθειν « persuader » indique cet effort pour se concilier les esprits qui avait son expression suprême dans l'éloquence antique; il suppose un changement dans les dispositions de l'auditeur qui ne convient pas à Dieu : *ipsum verbum suadere de humano usu sumtum est, quum quis id, quod habet et semel imbibit, aliis conatur inserere* (*Jér.*). Paul avait le sentiment de cette nuance : ἀνθρώπους πείθομεν, θεῷ δὲ πεφανερώμεθα (II Cor v, 11). Pourtant, au lieu de dire plus clairement : est-ce que je cherche à persuader les hommes ou à mériter l'approbation de Dieu? il garde hardiment le mot qu'on lui reproche. Je cherche à persuader, dites-vous? mais Dieu et non les hommes!

— ἀρέσκειν a ordinairement le sens de plaire. Mais on peut chercher à plaire par des flatteries qui ne coûtent rien, ou en se mettant au service des autres. Dans ce dernier cas, le sens est : « bien mériter de ». Il se rencontre incontestablement dans les inscriptions, par exemple : ἀναλώσαντα καὶ ἀρέσαντα τῇ τε αὐτῇ βουλῇ καὶ τῷ δήμῳ (*Or. graec. insc. sel.* 646, l. 12, III[e] s. ap. J.-C., cité par *MM.*). C'est la nuance ici (et peut-être I Thess. II, 5; Rom. XV, 1, 3; I Cor. X, 33), comme le prouve l'opposition à Χριστοῦ δοῦλος. Qui se met au service des hommes pour gagner leur faveur ne peut être en même temps serviteur du Christ : nul ne peut servir deux maîtres. Mais outre sa portée générale, cet aphorisme a son application historique et personnelle, qui est même ici au premier plan. Pour plaire aux hommes dont il s'agit, il eût fallu renoncer à être un véritable serviteur du Christ (cf. v, 11).

Cette application historique est indiquée confusément par ἔτι. Après tout ce que j'ai vu et éprouvé de ces adversaires, si je cherchais *encore* leur faveur... Loisy : « S'il avait voulu « plaire aux hommes », et d'abord aux Juifs, il n'avait qu'à persévérer dans son attitude hostile au christianisme; maintenant qu'il est chrétien, s'il voulait plaire aux Juifs et aux judaïsants, il n'aurait qu'à vouloir imposer la Loi juive aux convertis du paganisme; mais, ce faisant, il ne se comporterait pas en « serviteur du Christ » : ce serait professer que la perfection du salut n'est pas dans la foi de Jésus ». Tout cela s'entend très bien sans donner à ἔτι le sens d'une concession, comme si Paul avait jamais cherché à plaire aux hommes pour eux-mêmes.

que vous avez reçu, qu'il soit anathème! [10] Maintenant donc est-ce que j'essaie de gagner des hommes, ou bien Dieu? ou cherché-je à plaire à des hommes? si je cherchais encore à plaire à des hommes, je ne serais pas serviteur du Christ.

[11] Je vous le déclare, en effet, frères, l'évangile annoncé par moi

PREMIÈRE PARTIE : L'ÉVANGILE DE PAUL EST L'ÉVANGILE DE JÉSUS-CHRIST (I, 11-II, 21).

La situation est franchement posée dans l'exposition (I, 6-10). On y voit les Galates, ceux qui les troublent, et en face d'eux Paul, décidé à dire la vérité. De plus deux conceptions de l'évangile : l'évangile du Christ et ce qui n'est pas l'évangile. Il y avait donc deux questions, l'une de personnes, l'autre de doctrine. La question personnelle avait son importance. Les Galates avaient reçu leur évangile de Paul. On ne pouvait les en détourner qu'en ruinant l'autorité de l'Apôtre. Le moyen le plus simple pour les judaïsants était de représenter leur évangile comme celui des anciens apôtres, qui avaient reçu leur mission du Christ. Paul, qui ne pouvait être que leur délégué, avait failli à sa mission en prêchant un autre évangile que celui qu'on pratiquait à Jérusalem, tout en laissant à l'occasion fléchir les principes. A cela Paul répond que son évangile lui a été révélé par Jésus-Christ qui l'a constitué apôtre des Gentils et qu'il a exercé son ministère sans avoir reçu mission de personne (I, 11-24). De plus, son évangile n'est pas opposé à celui des anciens apôtres; il a reçu leur approbation expresse (II, 1-10). Et enfin, loin que Paul ait compromis la doctrine par un opportunisme pratique, il a maintenu le vrai caractère de l'évangile contre les concessions imprudentes de Pierre (II, 11-24). Il est donc, par la grâce de Jésus-Christ, et avec l'assentiment des anciens apôtres, l'apôtre du véritable évangile.

PREMIER POINT DE LA DISCUSSION PERSONNELLE : PAUL N'A PAS REÇU SON ÉVANGILE DES HOMMES, MAIS DE DIEU (I, 11-24).

11-12. L'ÉVANGILE DE PAUL N'EST POINT UNE DOCTRINE HUMAINE; IL LE TIENT D'UNE RÉVÉLATION SPÉCIALE.

La solennité de γνωρίζω indique une section nouvelle, comme dans I Cor. XV, 1; II Cor. VIII, 1. Et c'est sans doute pour cela que de nombreux mss. ont δέ au lieu de γάρ, par assimilation aux passages cités. Mais la leçon γάρ étant certaine, il faut reconnaître une liaison avec ce qui précède. Selon nous, les versets 6-10 étant une exposition générale, le γάρ indique l'exposition historique comme la preuve de ce qui précède; et en effet Paul avait affirmé le caractère divin de son évangile; il y revient au v. 11 et donne comme raison au v. 12 son origine révélée.

11) Le ton paraît assez calme, et le mot ἀδελφοί est conciliant. Cependant γνωρίζω ne peut pas être pris au sens strict; Paul n'avait pas laissé ignorer aux Galates que son évangile n'était pas κατὰ ἄνθρωπον. Il y a donc dans le ton, sinon de l'ironie, du moins une nuance de reproche. Faut-il donc que je

ὅτι οὐκ ἔστιν κατὰ ἄνθρωπον· [12] οὐδὲ γὰρ ἐγὼ παρὰ ἀνθρώπου παρέλαβον αὐτό, οὔτε ἐδιδάχθην, ἀλλὰ δι' ἀποκαλύψεως Ἰησοῦ Χριστοῦ. [13] Ἠκούσατε γὰρ τὴν ἐμὴν ἀναστροφήν ποτε ἐν τῷ Ἰουδαϊσμῷ, ὅτι καθ' ὑπερβολὴν ἐδίωκον τὴν

vous apprenne, mes frères, etc.? L'évangile, en tant qu'évangélisé par Paul, contient avant tout l'affirmation centrale que le salut vient de Jésus-Christ seul. Il n'était pas, au moment où Paul le prêchait, et il n'est pas (ἔστιν), dans sa substance immuable, κατὰ ἄνθρωπον. Sur ce mot, cf. Xén. *Mém.* IV, 4, 24, τὸ τοὺς νόμους αὐτοὺς τοῖς παραβαίνουσι τὰς τιμωρίας ἔχειν βελτίονος ἢ κατ' ἄνθρωπον νομοθέτου δοκεῖ μοι εἶναι et Soph. *Aj.* 747 μὴ κατ' ἄνθρωπον φρονεῖ. Dans Paul, κατὰ ἄνθρωπον ou ἀνθρώπινον indique la sphère des possibilités humaines ou des usages humains, avec des modalités à discuter dans chaque passage (cf. sur Rom. VI, 19). La préposition κατά ne peut signifier l'origine, mais la condition (humaine). Il est vrai qu'une doctrine humaine, purement humaine, ne peut être que le produit de l'intelligence, mais on l'envisage ici plutôt dans sa nature limitée que dans ses origines, comme le patrimoine de l'humanité, une doctrine inventée par les hommes, et qu'ils se transmettent.

12) Il n'en est pas ainsi de l'évangile de Paul. Le γάρ paraît difficile à justifier, d'une part parce qu'une doctrine d'origine divine peut se transmettre par des hommes, d'autre part parce que la révélation pourrait porter sur des connaissances qui ne dépasseraient pas la raison. Mais l'attention de Paul ne se porte pas sur le caractère naturel ou surnaturel du contenu de l'Évangile. Le γάρ n'a pas un caractère strictement démonstratif de tout ce que contient le mot κατὰ ἄνθρωπον, mais se réfère à cette notion commune qu'une doctrine révélée de Dieu s'oppose à une doctrine inventée par les hommes et enseignée par eux.

La pensée fait un pas. Une doctrine divine pouvait très bien se transmettre par catéchèse, comme les rabbins le faisaient pour la Loi et de nombreux missionnaires pour l'évangile. Mais par là même un docteur juif n'était qu'un répétiteur (*tannaïte*); tout autre était la dignité de celui qui avait reçu la doctrine de Dieu même, comme Moïse et les Prophètes, ou de Jésus-Christ, comme les grands Apôtres. Or Paul déclare qu'il n'a, lui (ἐγώ avec une certaine emphase), ni reçu son évangile par simple transmission orale (παρέλαβον), ni par les soins d'un maître approfondissant la doctrine (ἐδιδάχθην). Οὐδέ indiquait que l'évangile, n'étant pas humain dans sa nature, ne l'était pas non plus dans son mode de transmission; pour ne pas trop surcharger sa phrase de particules négatives, Paul a omis οὔτε devant παρέλαβον.

Paul se refuse donc à lui-même la connaissance de son évangile par tradition, mais c'est pour affirmer qu'il le tient de Jésus-Christ par révélation. La révélation avait bien pour objet Jésus-Christ (cf. v. 16), et le génitif Ἰησοῦ Χριστοῦ pourrait en soi avoir ce sens; mais le contexte exige l'opposition entre les maîtres humains que Paul n'a pas connus, et Jésus-Christ qui l'a instruit en lui révélant la vérité. A propos du v. 16 nous reviendrons avec l'Apôtre sur le mode de cette révélation.

D'après Cornely, l'évangile que Paul n'a pas reçu par tradition comprend toute la prédication chrétienne, les mystères de la vie, de la passion et de la

n'est point selon l'homme; [12]car ce n'est pas d'un homme que je l'ai reçu, ou appris, mais par une révélation de Jésus-Christ. [13]Car vous avez entendu parler de mes agissements alors que j'étais dans le judaïsme : je persécutais à l'excès l'église de Dieu et la

résurrection du Sauveur, par où il semble entendre les faits mêmes de la vie de Jésus. Mais à supposer que quelques-uns de ces faits lui aient été révélés (cf. I Cor. XI, 23; XV, 1 ss.), il n'a sûrement pas prétendu qu'avant sa révélation il ait ignoré les lignes principales de l'enseignement de Jésus et de la prédication apostolique. Il a persécuté ce qu'il croyait connaître.

Son évangile est donc bien, comme nous l'avons dit au v. 11, l'intelligence spirituelle des faits historiques qui lui a montré le salut en Jésus et en Jésus seul.

13-14. LES ANTÉCÉDENTS DE L'APÔTRE DANS LE JUDAÏSME.

Paul n'avait pas à rappeler aux Galates qu'il n'était pas du nombre des disciples de Jésus, et il ne veut pas seulement leur dire qu'étant persécuteur des chrétiens il n'avait point été à leur école. Persécuteur, il l'était par attachement pour les traditions juives. Rien ne le disposait donc dans sa formation intellectuelle à adopter un évangile destiné à remplacer la Loi. L'impression que pouvait produire cet argument sur les Galates est parfaitement rendue par S. Jérôme : *Dicere enim poterant : Si ille, qui a parva aetate Pharisaeorum institutus est disciplinis, qui coaetaneos suos in iudaica traditione superabat, nunc defendit Ecclesiam, quam quondam validissime persequebatur, et magis Christi gratiam et novitatem vult habere cum invidia omnium, quam vetustatem Legis cum laude multorum : quid nos facere oportet, qui ex gentilitate coepimus esse Christiani?*

13) ἠκούσατε. Light. prend l'aoriste strictement comme indiquant une circonstance spéciale, à savoir la prédication de Paul lui-même, qui aimait à glorifier la miséricorde de Dieu en rappelant ses erreurs passées : Act. XXII, 2-21; XXVI, 4-23; I Cor. XV, 8-10; cf. Phil. III, 6; I Tim. I, 13. Mais c'est plus probablement une allusion aux bruits qui ont couru; les ennemis de Paul ne manquaient pas de le mettre en contradiction avec lui-même.

— ἀναστροφή pour signifier « conduite, genre de vie » est antérieur à Polybe (*MM.* — contre *Sieffert*, etc.); cf. dans ce même sens Tob. IV, 14; II Macch. V, 8 et Eph. IV, 22; I Tim. IV, 12.

— Ἰουδαϊσμός, comme dans II Macch. XIV, 38, non pas seulement la doctrine religieuse des Juifs, moins encore les théories spéciales des Pharisiens, mais exactement ce que nous entendons par le judaïsme, comme groupement religieux et ethnique. On pouvait dire dès lors « la cause du judaïsme ». Paul appartenait de toute son âme à cette cause, et il avait sans doute dès lors compris qu'elle était menacée par le développement de la communauté chrétienne. Aussi poursuivait-il la communauté naissante, qu'il regarde maintenant comme la véritable assemblée ou Église de Dieu à la place de l'ancien Israël, et il la persécutait à outrance, καθ' ὑπερβολήν (Rom. VII, 13; I Cor. XII, 31; II Cor. I, 8; IV, 17). S'il dit l'Église de Dieu de son

ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ καὶ ἐπόρθουν αὐτήν, [14] καὶ προέκοπτον ἐν τῷ Ἰουδαϊσμῷ ὑπὲρ πολλοὺς συνηλικιώτας ἐν τῷ γένει μου, περισσοτέρως ζηλωτὴς ὑπάρχων τῶν πατρικῶν μου παραδόσεων. [15] Ὅτε δὲ εὐδόκησεν [ὁ θεὸς] ὁ ἀφορίσας με ἐκ

point de vue actuel, il pourrait aussi taxer son zèle de funeste et malencontreux; il constate seulement ce qu'il avait d'excessif, même dans l'opinion commune des Juifs : *non ut ceteri Iudaei, sed supra modum* (*Jér.*). ἐπόρθουν (même terme dans les Actes IX, 21), il ravageait, autant qu'il était en lui.

14) Il y a plus. Cette attitude n'était point une pose de circonstance : Paul s'y adaptait de plus en plus, en s'imbibant toujours davantage de l'essence du judaïsme. Προέκοπτον « je progressais » et non pas « je l'emportais » (*Loisy*) qui néglige la nuance (Vg. *proficiebam*). C'est un terme tout naturel pour les progrès d'un jeune homme (Lc. II, 52) et les contemporains de Paul étaient les jeunes gens qui faisaient moins de progrès que lui. On disait : faire des progrès dans les sciences, ἐν τοῖς μαθήμασι (LUCIEN, *Herm.* 63), dans les arts, ἐν ταῖς τέχναις (LUCIEN, *Paras.* 13; textes cités par Sieffert). Ces renseignements sur les progrès de Paul sont en parfaite harmonie avec les Actes (VII, 58) qui le nomment un jeune homme (νεανίας) au moment de la mort d'Étienne.

Il est vrai que ce progrès se faisait dans le judaïsme, qui est à prendre dans le même sens général qu'au v. 13, et par conséquent Paul marque moins expressément ses progrès dans les doctrines, que l'autorité qu'il prenait dans sa nation. Mais, d'après tout ce que nous savons, l'autorité des Pharisiens tenait à leur compétence doctrinale, et c'est aussi ce que Paul va indiquer clairement pour son compte. Les contemporains sont simplement de jeunes Israélites (ἐν τῷ γένει μου) et non des jeunes gens de familles pharisiennes; c'est l'équivalent des συγγενεῖς de Rom. IX, 3; cf. *genus* dans l'épitaphe de Regina (*RB.* 1917, p. 319). Mais pour un pharisien la cause du judaïsme est liée à celle de sa secte et la fin du verset explique sur quoi portait spécialement l'avancement de Paul dans le judaïsme; il était plus zélé que les autres (περισσοτέρως renferme une comparaison qui s'explique par ὑπὲρ πολλούς) pour les traditions paternelles. Πατρικῶν n'est point une allusion à l'origine de Paul, issu d'une famille de Pharisiens (Act. XXIII, 6); c'est simplement le pendant de ἐν τῷ γένει μου, il s'agit des traditions des ancêtres de la nation (contre *Corn.*). Néanmoins les traditions ne sont pas, dans le langage du temps, synonymes de la Loi, mot que Paul savait employer! Ce sont les traditions ajoutées à la Loi et dont les Pharisiens exigeaient l'observance, en leur reconnaissant la même valeur qu'à la Loi. Pour cela ils se gardaient bien de les présenter comme le patrimoine d'une secte; c'était, d'après eux, une tradition nationale, transmise en même temps que la Torah. Paul dit ici en d'autres termes κατὰ νόμον Φαρισαῖος (Phil. III, 5). C'est de la même façon que Josèphe nomme la tradition des Pharisiens : ἡ πατρῴα παράδοσις (*Ant.* XIII, XVI, 2) et τὰ ἐκ παραδόσεως τῶν πατέρων (*Ant.* XIII, X, 6); dans le N. T., cf. Mt. XV, 2 ss.; Mc. VII, 3 ss. Le mot d'école n'est pas prononcé, mais où s. Paul se serait-il instruit de la tradition des Pharisiens, qui, en fait, se

ravageais, [14] et j'avais avancé dans le judaïsme plus que beaucoup de ceux de mon âge dans ma nation, les surpassant en zèle pour les traditions de mes ancêtres. [15] Mais quand il plut à (Dieu) qui m'a distingué dès le sein de ma mère et qui m'a appelé par sa grâce

greffait sur la Loi, et qui se transmettait dans les écoles, sinon à l'école de quelque rabbin plus ou moins fameux? N'est-ce pas là qu'on put d'abord constater l'avance qu'il prenait sur ceux de son âge?

D'après Loisy, « Paul ne se vante (pas) d'avoir été spécialement initié à l'enseignement des rabbins ». Soit, mais ce qu'il dit est en parfaite harmonie avec les renseignements que nous donnent les Actes (XXII, 3) : πεπαιδευμένος κατὰ ἀκρίβειαν τοῦ πατρῴου νόμου, ζηλωτὴς ὑπάρχων τοῦ Θεοῦ καθὼς πάντες ὑμεῖς ἐστε σήμερον. M. Loisy a ses informations : « il a dû fréquenter les synagogues plus que les écoles ».

Il ne faudrait d'ailleurs pas faire de Paul un zélote au sens politique du mot. Ce parti excluait toute domination temporelle autre que celle de Dieu. ζηλωτὴς ὑπάρχων s'explique comme πάντες ζηλωταὶ τοῦ νόμου ὑπάρχουσιν (Act. XXI, 20), d'un zèle purement religieux.

15-17. PAUL REÇOIT SA MISSION DE JÉSUS-CHRIST.

Jusqu'à présent Paul a montré qu'il n'avait pas été instruit dans son évangile par les hommes. Ce qu'il connaissait de Jésus n'avait fait que l'exciter à une opposition irréductible. Il va dire maintenant comment ses dispositions ont été changées, et sans la participation de personne. Tout est venu de la grâce de Dieu.

15) Tous les termes sont choisis et accumulés pour montrer que si les hommes ne sont pour rien dans la transformation de Paul, le mérite n'en revient pas non plus à lui. Tout à l'heure il faisait des progrès dans un ordre où l'intelligence et l'activité ont leur rôle; maintenant c'est Dieu qui par un acte de son bon plaisir le distingue et le met à part dès le sein de sa mère, enfin qui l'appelle au moment voulu; fallait-il encore ajouter : par sa grâce! Dieu cependant n'est probablement pas nommé, mais il est si évident que c'est Lui qui a tout fait! — εὐδόκησεν fait abstraction du temps ou de l'éternité, et met en relief le bon plaisir de Dieu à propos des hommes (Lc. XII, 32; Col. I, 19); il se dit aussi d'une faveur gratuite (Rom. XV, 26; I Thess. II, 8; III, 1). Après εὐδόκησεν, Soden insère ὁ Θεός, qui n'est pas dans la Vulgate ni dans Nestle. — ἀφορίσας correspond à ἀφωρισμένος de Rom. I, 1, avec cette différence que dans Rom. cet attribut *suit* κλητός. Ici ce terme ne peut avoir que son sens naturel de mettre à part, choisir pour une mission spéciale (Act. XIII, 2), et, comme il s'agit d'un acte divin, y prédestiner (cf. Jer. I, 5). Mais ce n'est pas encore une préparation positive (contre *Corn.*). — ἐκ κοιλίας μητρός μου est en soi une expression ambiguë qui pourrait signifier *après* ou *avant* la naissance. Elle a été formée d'après une locution hébraïque (ἐξ ou ἀπό représentant *min*) qui n'est pas moins équivoque à ne voir que les termes. Dans certains cas le contexte indique le temps qui précède la naissance : Jud. XVI, 17; Is. XLIV, 2. 24; XLIX, 1. 5 et dans le N. T. Lc. I, 15. Ce

κοιλίας μητρός μου καὶ καλέσας διὰ τῆς χάριτος αὐτοῦ [16] ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοὶ ἵνα εὐαγγελίζωμαι αὐτὸν ἐν τοῖς ἔθνεσιν, εὐθέως οὐ

doit être le sens ici. D'ailleurs Paul avait surtout en vue un acte gracieux de Dieu avant qu'il ait été capable de rien faire par lui-même, comme pour Isaac (Rom. IX, 10 ss.). — καλέσας doit être la vocation à l'apostolat; cf. κλητὸς ἀπόστολος Rom. I, 1; I Cor. I, 1. D'autre part καλεῖν indique ordinairement dans Paul la vocation efficace au christianisme; cf. Rom. VIII, 28. Ici les deux notions se confondent, car pour Paul il n'y eut pas deux appels divins. Il fut apôtre en même temps que converti. Ce fut l'œuvre de la bienveillance spéciale de Dieu, ou, comme il le dit ailleurs, il fut apôtre appelé par la volonté de Dieu (I Cor. I, 1), grâce que les Apôtres reconnaîtront (Gal. II, 9). La difficulté est de préciser le rapport entre cet appel et la révélation, car l'aoriste καλέσας indique un moment antérieur à la révélation (ἀποκαλύψαι). Il n'y aurait pas de difficulté si ἀποκαλύψαι dépendait de καλέσας, mais il dépend évidemment de εὐδόκησεν, ni si καλέσας s'entendait de l'acte éternel de Dieu, mais Paul l'entend d'une vocation efficace, qui fut précisément exercée par la révélation. Il faut donc reconnaître que d'après la grammaire ἀποκαλύψαι dépend de εὐδόκησεν, mais que la phrase est construite pour faire du v. 16 l'explication de l'appel divin.

16) ἐν ἐμοί, « en moi », par une communication intime qui a fait connaître à Paul le fils de Dieu, trésor de son intelligence et de son cœur (Phil. III, 8). Toutes les autres interprétations échouent contre le contexte. D'après Light. la révélation est faite aux autres par le moyen de Paul; sa conversion est un témoignage rendu à l'évangile, d'après v. 24 ἐδόξαζον ἐν ἐμοὶ τὸν Θεόν; cf. I Tim. I, 16; II Cor. XIII, 3; Phil. I, 30. Mais il y aurait une tautologie intolérable à dire que Dieu se révèle par Paul pour qu'il évangélise (*Corn.*). En donnant à ἐν ἐμοί son sens naturel, on a dans le v. 16 non pas un troisième bienfait de Dieu envers Paul (contre *Corn.*), mais la réalisation dans son âme de l'appel du v. 15. — M. Loisy insiste beaucoup sur le caractère intérieur de la vision, pour mettre l'épître aux Galates en contradiction avec la vision du chemin de Damas dans les Actes (Act. IX, 1-19). C'est une ancienne opinion de Baur, présentée avec des atténuations. Ce n'est point ici le lieu d'expliquer les Actes. Quant au texte des Galates, M. Loisy pense comme nous sur le rapport des vv. 15 et 16 : « nonobstant l'espèce de distinction qu'introduit son langage, sa vocation se réalise par la révélation du Fils ». Or la vocation apostolique de Paul lui est venue du Christ et parce qu'il a vu le Christ (I Cor. IX, 1). S'il ne nomme pas en propres termes la vision de Damas, c'est peut-être simplement qu'elle n'était pas moins connue des Galates que sa conduite dans le judaïsme, sur laquelle il ne donne aucun détail précis. Ce qui importait ici, c'étaient ses dispositions intérieures. Voilà pourquoi la révélation n'est point narrée dans ses phénomènes extérieurs, mais pour l'effet qu'elle a produit en lui. C'était le but même de la vision, comme principe de l'apostolat. Aussi ce texte est-il à citer comme preuve de la nécessité de la vie intérieure contemplative avant d'exercer le ministère de la parole.

16 de révéler son Fils en moi, afin que je l'annonçasse parmi les

— ἐν τοῖς ἔθνεσιν, « parmi les gentils, chez eux ». Paul regarde sa vocation à l'apostolat comme liée à sa conversion, mais il ne dit pas ici qu'il eut dès lors conscience de sa mission comme apôtre des gentils. Toute la phrase est fortement dominée par l'idée de la prescience de Dieu. C'est dans les desseins de Dieu que Paul devait être avant tout missionnaire chez les gentils. Cette mission principale, il la connaît maintenant, mais elle lui a été révélée peu à peu, puisqu'il a commencé par prêcher aux Juifs, et cela en conséquence de sa vision telle qu'il la raconte dans les Actes (Act. xxvi, 10 ss.). Le récit principal de Luc (Act. ix, 15) met les gentils les premiers, selon le plan divin.

— εὐθέως, « aussitôt », prouve que la révélation fut un acte unique et définitif — sans exclure d'autres communications divines — tel que fut la vision du chemin de Damas. Si Paul avait eu pour but de vanter son obéissance à l'appel de Dieu, il eût dit : « aussitôt je me mis à l'œuvre ». Mais son intention n'est pas de parler des succès de son apostolat, c'est d'en établir l'origine purement divine. Il fait savoir que, même à ce premier et décisif moment, il n'a demandé des instructions à personne, tant il avait l'évidence des ordres reçus de Dieu. εὐθέως ne gouverne donc pas ἀπῆλθον (contre *Light.*), mais les deux phrases négatives qui le suivent, malgré ce qu'il y a d'étrange à dire : « aussitôt je ne fis pas »... C'est encore plus à tort que Jér. joignait εὐθέως à ce qui précède.

— προσανατίθεσθαι comme ἀνατίθεσθαι (Gal. ii, 2; Act. xxv, 14; cf. II Macch. iii, 9) signifie « communiquer, conférer en vue d'obtenir conseil ». La prép. πρός indique plus expressément qu'on s'adresse à quelqu'un. Dans les deux cas la consultation est intellectuelle.

Exemples : τοῖς μάντεσι προσαναθέμενος περὶ τοῦ σημείου (Diod. Sic. XVII, 116), ἐμοὶ προσανάθου, λάβε με σύμβουλον πόνων (Lucien, *Jup. trag.* 1). Les latins l'ont entendu ainsi. Jér. : *non contuli cum carne et sanguine*; Tert. (*De res. carn.* l) : *qui... statim non retulerit ad carnem et sanguinem.* Ambrosiaster : *nec enim consilium cuiusquam petiit, aut ad aliquem retulit, quid esset acturus.* La traduction de la Vulgate : *non acquievi* transporte l'idée dans le domaine moral, présupposant que « la chair et le sang » sont des liens difficiles à rompre, comme si προσανατίθεσθαι signifiait tenir compte. Or le sens certain de προσανατίθεσθαι ne doit pas être changé pour une exégèse plus que douteuse des mots suivants. On s'étonne que M. Loisy soit revenu en fait au sens de la Vulgate, puisque tout en traduisant προσανεθέμην « prendre conseil », il l'explique : « c'est-à-dire qu'il n'a eu aucune considération de parenté, d'amitié, même de nationalité, qu'il s'est dégagé de toutes les relations humaines, qui auraient mis obstacle à sa vocation ». Il ne s'agit point ici du mérite que Paul a pu avoir à se détacher des liens du sang, mais de l'indépendance de sa mission qu'il n'a fait contrôler par personne.

— σαρκὶ καὶ αἵματι désignent simplement la nature humaine (cf. I Cor. xv, 50; Eph. vi, 12). Que la chair et le sang puissent être pris pour un principe

προσανεθέμην σαρκὶ καὶ αἵματι, 17 οὐδὲ ἀνῆλθον εἰς Ἱεροσόλυμα πρὸς τοὺς πρὸ ἐμοῦ ἀποστόλους, ἀλλὰ ἀπῆλθον εἰς Ἀραβίαν, καὶ πάλιν ὑπέστρεψα εἰς Δαμασκόν. 18 Ἔπειτα μετὰ τρία ἔτη ἀνῆλθον εἰς Ἱεροσόλυμα ἱστορῆσαι

humain de connaissance, faillible, surtout comparé à la révélation de Dieu, cela résulte clairement de Mt. XVI, 17. Paul n'a donc consulté âme qui vive sur les lumières qu'il avait reçues. Mais du moins il aurait pu aller voir les apôtres. C'est ce qu'il n'a pas fait non plus.

17) Les Apôtres, comme tout le monde, étaient compris dans σαρκὶ καὶ αἵματι. Si Paul les cite spécialement, c'est qu'il aurait pu leur demander non seulement conseil, mais investiture, admission dans un groupe déjà constitué, car il reconnaît l'autorité de leur apostolat. — ἀνῆλθον, expression usitée couramment pour Jérusalem, un des points les plus élevés du pays d'Israël (755 mètres d'altitude); Damas n'est guère moins élevée, mais la ville est située dans une plaine, dominée par des montagnes, tandis qu'il faut toujours monter pour atteindre Jérusalem.

La fin du verset nous apprend que Paul partit pour l'Arabie, et revint à Damas. Son départ eut lieu peu après sa vocation, car ἀπῆλθον, quoique d'une façon secondaire, est sous la mouvance d'εὐθέως. Le retour est exprimé doublement, par πάλιν et par le verbe ὑποστρέφειν, de sorte que Damas est évidemment le point de départ, et si Paul ne l'a pas dit, c'est que les Galates savaient que la conversion avait eu lieu à Damas ou dans les environs immédiats. Encore une fois, Paul ne se propose pas de raconter sa vie, mais seulement de prouver qu'il n'a consulté personne sur son évangile. Il n'y avait personne en Arabie qui pût l'instruire, et à Damas il dut se comporter à son retour comme avant son départ. Naturellement on voudrait savoir ce qu'il a fait en Arabie. Ceux qui opinent (*Corn. Light. Sieffert, Schaefer*) qu'il s'y est livré à la méditation voient dans ce fait même une preuve de l'indépendance de son évangile. Mais s'il a prêché aussitôt (*les Pères, Loisy*), cette indépendance éclaterait encore davantage. Cette considération donne une plus grande probabilité à l'opinion des anciens, qui paraît plus conforme au texte et au tempérament de Paul. Puisqu'il n'a consulté personne, c'est donc que la lumière était définitive, et puisque sa conversion était un appel à l'apostolat, il allait s'y donner. Mais pourquoi les Actes ne parlent-ils pas de cette mission en Arabie? Probablement parce qu'elle a été de courte durée, peut-être parce qu'elle n'a pas réussi, comme l'a soutenu s. Jérôme, et aussi parce que cette Arabie étant voisine de Damas, les Actes ont pu l'embrasser dans la notice consacrée à l'apostolat de Paul dans cette ville (Act. IX, 19 ss.). Les catholiques qui admettent l'autorité des Actes ne peuvent nier que Paul se livra aussitôt à l'apostolat. Alors pourquoi pas en Arabie? C'est gratuitement qu'on la suppose déserte.

On prétend que l'Arabie doit indiquer ici comme plus loin (IV, 25) le pays qui contient le Sinaï. Lightfoot et Cornely envoient Paul faire un pèlerinage à la montagne de la Loi avant de la déclarer abrogée. Le Sinaï eût été en effet un théâtre prestigieux pour des méditations et des révélations, mais

gentils, aussitôt je ne consultai ni la chair ni le sang, [17]et je ne montai point à Jérusalem auprès de ceux qui étaient apôtres avant moi, mais j'allai en Arabie, et je revins de nouveau à Damas. [18]Ensuite après trois années je montai à Jérusalem pour m'entretenir

cette hypothèse ingénieuse sur le lieu doit tomber avec l'explication sur le but du voyage. Les révélations accordées à Paul ont toujours été mêlées à sa vie d'action comme son principe immédiat.

D'ailleurs nous ne prétendons pas que Paul ait été dès lors chercher les gentils chez eux. Nous avons dit sur v. 16 que ce plan divin ultime ne s'imposait pas encore à lui. Mais il ne manquait pas de Juifs aux environs de Damas et dans le Haurân.

18-21. Relations de Paul avec les Apôtres.

Apôtre par la grâce du Christ, Paul n'en avait pas moins conscience d'appartenir au nouveau royaume de Dieu, prêché par les Apôtres après le départ du Christ, et à cette communauté des fidèles qu'il avait d'abord voulu détruire. Il voulut donc se rapprocher de ses chefs et surtout de Pierre. Mais ce qui le préoccupe ici n'est pas d'insister sur l'unité des membres de Jésus-Christ. Poursuivant l'exposé de sa situation personnelle et de son rôle comme apôtre, il laisse entrevoir clairement que ses relations avec Pierre et les autres apôtres n'avaient pas été assez étroites pour changer le caractère de sa mission qui avait commencé avec la révélation de Jésus-Christ.

18) ἔπειτα, « ensuite », c'est-à-dire après son retour à Damas où Paul séjourna sans doute quelque temps.

— μετὰ ἔτη τρία, « après trois ans », non pas depuis son départ de Damas, car nous n'aurions aucune indication sur la première période après sa conversion, mais depuis sa conversion. Il veut dire qu'après sa conversion il demeura trois ans sans voir aucun apôtre qui pût l'instruire sur l'Évangile. Ces trois ans se partagent entre Damas et l'Arabie, sans qu'aucun indice permette de fixer la durée relative des deux séjours. Les Actes mettent un temps assez long (ἡμέραι ἱκαναί) entre la conversion et le départ de Damas.

— ἱστορῆσαι ne veut pas dire « s'informer auprès d'une personne », mais c'est plus que « voir »; c'est faire la connaissance directe d'une personne importante. On cite dans ce sens Jos. *Bell.* VI, I, 8 : οὐκ ἄσημος ὢν ἀνήρ, ὃν ἐγὼ κατ' ἐκεῖνον ἱστόρησα τὸν πόλεμον (cf. *Ant.* I, XI, 4, et les Homélies Clém. VIII, 1 *passim*). Le terme vient probablement des visites rendues aux lieux et villes illustres, qui avaient le caractère d'un hommage. Paul rend donc hommage à l'autorité que Pierre exerçait sur la primitive Église, sans lui faire honneur de sa propre connaissance de l'Évangile. Et en effet il n'aurait pu s'informer auprès de Pierre, puisqu'il n'est resté que quinze jours auprès de lui, πρὸς αὐτόν (cf. I Cor. XVI, 7). A la rigueur, en quinze jours on eût pu régler bien des questions; mais il ressort de tout le récit qu'alors elles ne furent même pas posées. Paul a écrit, semble-t-il, tantôt Κηφᾶς, tantôt Πέτρος. La version syriaque devait naturellement mettre partout la forme araméenne, et les manuscrits grecs ont parfois remplacé indûment Κηφᾶς par Πέτρος.

Paul appuie seulement sur ce qui va à son but. Son départ de Damas fut

Κηφᾶν, καὶ ἐπέμεινα πρὸς αὐτὸν ἡμέρας δεκαπέντε· [19] ἕτερον δὲ τῶν ἀποστόλων οὐκ εἶδον, εἰ μὴ Ἰάκωβον τὸν ἀδελφὸν τοῦ κυρίου. [20] ἃ δὲ γράφω ὑμῖν, ἰδοὺ ἐνώπιον τοῦ θεοῦ ὅτι οὐ ψεύδομαι. [21] ἔπειτα ἦλθον εἰς τὰ κλί-

hasardeux, comme il est dit II Cor. XI, 32 s. et Act. IX, 24 ss. Le voyage à Jérusalem est le premier, raconté dans les Actes, IX, 26 ss. La physionomie des deux récits n'est pas la même, parce que les narrateurs avaient des buts différents, mais les faits concordent. Les Actes, qu'on accuse d'avoir fait de la conciliation entre Pierre et Paul, ont précisément omis le trait de la visite respectueuse à Pierre, qui aurait si bien convenu à leur but présumé.

19) ἕτερον ne signifie pas ici « différent », comme au v. 6, mais simplement : « un autre »; en dehors de Céphas, Paul n'a vu aucun autre des apôtres. εἰ μή...

Le sens de εἰ μή est ardemment controversé. Les critiques indépendants (mais non *Lipsius* ni *Lietz.*) lui donnent en majorité le sens de « mais seulement »; donc : « je n'ai vu aucun autre apôtre; j'ai seulement vu Jacques », qui par conséquent ne serait pas apôtre. Les critiques catholiques (et *Loisy*) traduisent : « si ce n'est »; donc : « je n'ai pas vu d'autre apôtre en dehors de Pierre que Jacques ».

Il faut concéder que εἰ μή peut avoir le sens adversatif et il l'a certainement dans Mt. XII. 4; Lc. IV, 26 ss.; Apoc. IX, 4; XXI, 27, ainsi que dans Aristophane (cf. *Dittenberger, OG.* 201, 20), mais alors il ne saurait y avoir aucune équivoque sur la pensée de l'auteur. Rom. XIV, 14 est aussi parfaitement clair, et si εἰ μή n'y a pas purement le caractère d'une exception, c'est parce que les quantités comparées ne sont pas purement du même ordre : « rien n'est impur, si ce n'est pour celui qui tient une chose pour impure ». Exactement de la même façon dans Gal. I, 7 nous avons vu que le sens d'exception est atténué par un changement dans les quantités comparées. Sauf ces cas, εἰ μή signifie « si ce n'est », « à l'exception de »; c'est son sens normal en grec, celui qu'on doit adopter ici, puisqu'on oppose aux apôtres une personne qui pouvait très bien être un apôtre, et on ne peut tout de même pas regarder le sens de « mais » comme évident ici. D'ailleurs ἕτερον, s'il se rapporte à Pierre pour le sens (nul autre en dehors de Pierre), est cependant déterminé en fait par εἰ μή : « je n'ai vu nul autre apôtre, si ce n'est ». Autrement il faut sous-entendre avec Zahn : « je n'ai vu aucun autre apôtre que Pierre, et je n'ai vu non plus aucune personnalité ecclésiastique éminente, aucun des chefs de la communauté primitive, auxquels j'aurais pu alors me montrer soumis, en dehors de Jacques, le frère du Seigneur ». On voit s'il est naturel de supposer un sous-entendu aussi compliqué! La vraie raison pour donner à εἰ μή le sens adversatif « mais seulement » est qu'on ne veut pas reconnaître Jacques comme apôtre, ce qui est une pétition de principe. Si bien que Lietzmann qui admet le sens d'exception (*ausser*) déclare la phrase inexacte, parce que Jacques n'était pas apôtre! Sur ce personnage, cf *Commentaire sur S. Marc*, p. 78 ss. D'ailleurs la tradition ancienne n'était pas absolument fixée. D'après Victorinus : *Ergo hic Paulus negavit Iacobum*

avec Céphas, et je restai quinze jours auprès de lui; [19] mais je ne vis aucun autre des Apôtres, sinon Jacques, le frère du Seigneur. [20] Or ce que je vous écris là, c'est devant Dieu, je ne mens pas. [21] Ensuite

apostolum... Il prête à Paul ce commentaire injurieux : *vidi ergo nominatim quid Iacobus tractet et evangelizet, et quoniam cognita mihi est ista blasphemia, repudiata est a me, et a vobis, o Galatae, repudianda.* Ambrosiaster ne suit pas cette étrange opinion, mais il ne semble pas tenir Jacques pour un apôtre : *Iacobum vidit Hierosolymae, quia illic erat constitutus ab apostolis episcopus, qui et ipse prius fuerat incredulus*... Au contraire dans les *Catenae* : ἐνῆν γάρ... εἰπεῖν τὸν τοῦ Κλοπᾶ, ὅπερ καὶ ὁ εὐαγγελιστὴς ἔλεγεν. C'est l'opinion qui a prévalu depuis s. Jérôme.

Les Actes des Apôtres disent que Paul à son premier voyage fut conduit vers les Apôtres, πρὸς τοὺς ἀποστόλους, expression vague qui n'exige pas que Paul ait vu plus de deux apôtres.

Il faut noter pour la notion de l'apostolat dans la pensée de Paul son affirmation qu'il n'a vu aucun autre des Apôtres, si ce n'est Jacques. S'il avait eu de l'apostolat une idée vague, si ce titre avait été commun à un grand nombre de personnes, il n'eût pu dire si nettement : « aucun autre des apôtres ». Il avait donc la notion d'un groupe déterminé, celui des anciens Apôtres, quoique ce titre ait pu être donné par extension à des missionnaires.

20) Paul s'interrompt pour affirmer solennellement sa véracité. C'est donc qu'il attache une importance spéciale à ce qu'il vient de dire de sa visite à Jérusalem; si sa protestation s'appliquait à tout le récit, elle devrait être au début ou à la fin. Et on ne voit pas de raison qu'elle s'applique à tout ce qui précède plutôt qu'à tout ce qui suit. Le voyage à Jérusalem avait cet intérêt particulier que c'était alors ou jamais que Paul aurait reçu investiture et mission apostolique des Apôtres. Peut-être avait-on insisté auprès des Galates sur le besoin qu'il avait eu d'être approuvé par le corps entier des Douze avant de commencer ses missions en Syrie. D'où cette interruption dans la trame du récit. Il est bien évident d'ailleurs qu'il prétend ne jamais rien dire que de véritable. La construction est interrompue, elle aussi (anacoluthe), puisque ἃ γράφω n'est le régime d'aucun verbe, exprimé ou sous-entendu. Elle est trop concise, puisque ἐνώπιον τοῦ θεοῦ suppose le verbe διαμαρτύρεσθαι (cf. II Tim. II, 14; IV, 1) : « J'atteste devant Dieu ». Elle est irrégulière, puisque ὅτι dans le sens de « que » dépend de ἰδού qui n'est pas un verbe, mais une interjection. Le style porte donc l'empreinte de la vivacité de la protestation.

21) Ce verset énonce d'un mot des missions fort importantes, qui ne devaient pas être inconnues aux Galates. Mais Paul se soucie moins de parler de ses travaux auprès des gentils que de sa situation par rapport aux autorités de Jérusalem. Ce n'est point elles qui l'avaient envoyé en Syrie et en Cilicie. La Syrie, comme province romaine, comprenait même la Judée, dont le procurateur était parfois placé sous l'autorité du légat d'Auguste. Ce n'est point le sens ici, d'autant qu'il y a τὰ κλίματα, terme plus vague que province. La région syrienne était par excellence Antioche, résidence du gou-

ματα τῆς Συρίας καὶ τῆς Κιλικίας. [22]ἤμην δὲ ἀγνοούμενος τῷ προσώπῳ ταῖς ἐκκλησίαις τῆς Ἰουδαίας ταῖς ἐν Χριστῷ. [23]μόνον δὲ ἀκούοντες ἦσαν ὅτι Ὁ διώκων ἡμᾶς ποτὲ νῦν εὐαγγελίζεται τὴν πίστιν ἣν ποτε ἐπόρθει, [24]καὶ ἐδόξαζον ἐν ἐμοὶ τὸν θεόν.

verneur, et ses environs. Mais on se demande comment concilier l'ordre « Syrie et Cilicie » avec le récit des Actes. Paul, persécuté à Jérusalem par les Juifs hellénistes, a été envoyé par les fidèles à Césarée, la capitale de la procuration de Judée, puis de là à Tarse (Act. IX, 30), donc en Cilicie. Pour retrouver l'ordre des Galates on a fait remarquer qu'il avait pu suivre la côte par terre, en passant par la Syrie. Mais de Césarée à Tarse, le voyage par mer est tout indiqué, et Paul ne fait pas ici un itinéraire. S'il nomme la Syrie la première, c'est comme la province principale et le principal théâtre de son apostolat. D'après les Actes (XI, 25 s.), il fut amené à Antioche par Barnabé. Mais ce n'était sans doute pas la première fois qu'il venait en Syrie (cf. Act. XV, 23, où Antioche est distinguée de la Syrie). D'après Ramsay, Paul, suivant fidèlement la terminologie administrative, a voulu parler de diverses régions de la province Syrie-Cilicie (en supprimant τῆς devant Κιλικίας avec ℵ, WH. le mettent entre crochets). Mais, outre que la suppression de τῆς est peu justifiée par les mss., l'expression serait bien étrange; l'union des deux provinces n'était pas normale.

22-24. Impression produite par l'activité de Paul dans les églises de Judée. Quel est le but de cette péricope? D'après Loisy, Paul tient surtout à prouver qu'il demeura un inconnu pour la communauté de Jérusalem. Mais il parle de la Judée, et ne s'en tient pas à un résultat négatif. D'après Cornely, il prépare son affirmation sur l'identité de sa doctrine avec celle des Apôtres. Mais c'eût été devancer ce qu'il dira plus tard. Si l'on veut rester dans le thème de cette partie, sans rompre le fil des idées, on verra dans nos versets l'impression produite en Judée par cette mission en Syrie et en Cilicie qui n'a été rappelée que d'un mot. Relever l'indépendance de cette mission et la nouveauté d'une prédication aux gentils, c'eût été encore se rendre témoignage à soi-même. Combien plus impressionnant ce témoignage venu d'églises qui ne devaient rien à Paul, auxquelles il ne devait rien, et dont on affectait de lui opposer l'autorité! Tant que de faux frères ne se mirent pas de la partie, l'œuvre de Paul entreprise parmi les gentils, comme chacun le savait, était regardée en Judée comme l'œuvre même de Dieu. Ces chrétiens authentiques, venus du judaïsme, confirmaient à leur manière ce que Paul vient de dire : sans l'intervention de personne, le persécuteur était devenu un Apôtre. Dieu avait tout fait, à lui la gloire!

22) ἤμην ἀγνοούμενος imparfait de continuité, comme ἀκούοντες ἦσαν au v. suivant. Pendant que Paul demeurait personnellement (τῷ προσώπῳ, cf. Act. XX, 25; Col. II, 1; I Thess. II, 17) inconnu, sa réputation se répandait au moyen de nouvelles apportées de temps en temps par des frères.

— τῆς Ἰουδαίας doit être distinct de Jérusalem nommée au v. 18. Paul n'était sûrement pas très connu à Jérusalem, mais il n'a pas voulu dire qu'il

je me rendis dans les régions de la Syrie et de la Cilicie. [22] Or je n'étais point connu personnellement des églises de Judée qui sont dans le Christ. [23] Ils avaient seulement entendu dire : « Celui qui naguère nous persécutait prêche aujourd'hui la foi qu'il voulait alors détruire », [24] et ils glorifiaient Dieu en moi.

y était venu en cachette, seulement pour voir Pierre et y rencontrer Jacques. Il ne pouvait donc écrire sans une apparence de contradiction qu'il était inconnu à Jérusalem. Pour les autres églises de Judée, aucune difficulté, c'est pourquoi il a choisi ce terme qui n'inclut pas nécessairement la capitale du pays (Mt. IV, 25; Jo. III, 22; Act. I, 8; VIII, 1; X, 39; XXVI, 20). L'apostolat de la Judée dont Paul parlait au roi Agrippa (XXVI, 20) ne contredit pas ce qui est dit ici, car l'époque n'en est pas déterminée, non plus que dans le texte Rom. XV, 19, où Jérusalem est plus probablement un point de départ exclu.

23) ὅτι est vraisemblablement récitatif, simple indication du discours direct. — ἡμᾶς ne prouve pas que ceux qui parlent sont de Jérusalem où Saul avait persécuté; c'est seulement un indice de la solidarité des chrétiens. — τὴν πίστιν n'est pas précisément un corps de vérité, car si ce sens convient à εὐαγγελίζεται, il ne convient guère à ἐπόρθει. Ce n'est pas non plus la foi subjective, pour la même raison. C'est donc la doctrine en tant que professée par des fidèles, car détruire les communautés c'était détruire la foi, et prêcher l'évangile c'était fonder des communautés.

24) ἐν ἐμοί, non pas simplement « à cause de moi », mais : « à cause de ce qui se passait en moi et par moi ». Paul était un miroir où se reflétait l'action de la grâce divine; son œuvre était l'œuvre de Dieu seul.

DEUXIÈME POINT DE LA DISCUSSION PERSONNELLE : L'ÉVANGILE DE PAUL A REÇU L'APPROBATION DES ANCIENS APÔTRES (II, 1-10).

Jusqu'à présent Paul a prouvé le bon droit de son apostolat par son origine divine; c'est de Dieu seul qu'il tient son évangile, prêché en divers pays avant que les anciens Apôtres aient eu l'occasion de lui rien enseigner. Désormais, sans abandonner son thème principal, il donne une preuve de son autorité d'apôtre qui est plus facile à constater pour tous et qui est topique contre ceux qui lui opposent les anciens Apôtres : c'est que ces mêmes Apôtres ont parfaitement reconnu sa mission à l'apostolat des gentils, sans lui demander de rien changer à son évangile. Ces deux points sont coordonnés, le premier demeurant le principal, dont le second n'est que la confirmation (avec *Sieffert* contre *Corn.*).

CHAPITRE II

Ἔπειτα διὰ δεκατεσσάρων ἐτῶν πάλιν ἀνέβην εἰς Ἰεροσόλυμα μετὰ

1-2. Invité par une révélation, Paul va exposer son évangile aux notables a Jérusalem.

1) ἔπειτα comme les deux précédents « ensuite » (I, 18 et I, 21) se rapporte évidemment à ce qui précède immédiatement; ici le séjour en Syrie et en Cilicie. Sur ce point aucun doute. Mais à quel intervalle se rapporte διὰ δεκατεσσάρων ἐτῶν? le point de départ est-il celui du début du récit, c'est-à-dire la conversion, ou la première visite à Jérusalem? Loisy allègue pour le premier système que « les « ensuite » s'enchaînent dans la narration de Paul, mais non les indications de date ». Au lieu d'additionner trois ans (I, 18) et quatorze ans, il ne compte que quatorze ans en tout depuis la conversion qui domine l'horizon. L'addition de trois à quatorze, même si l'on n'aboutissait qu'à seize années complètes, serait embarrassante pour la chronologie paulinienne. On s'accorde à fixer au début de l'an 44 le martyre de Jacques (Act. XII, 1-2), et Loisy fixe à la même année le martyre de Jean son frère. C'est après ce martyre que Pierre se rendit à Antioche. Or, dans son second voyage, Paul trouva encore Pierre et Jean à Jérusalem, et il rencontra peu après Pierre à Antioche. Il est donc venu au plus tard avant le commencement de l'an 44, et sa conversion, si l'on remonte de seize ans en arrière, tomberait au plus tard en l'an 29 qui paraît être la date indiquée par Luc (III, 1) pour la mort du Christ.

Cette argumentation repose sur un fait erroné, et le texte est contraire. On suppose avec raison dans les deux systèmes que διά indique un espace de temps complètement écoulé (Mc. II, 1; Ditt. *OG.* 56, 38; Act. XXIV, 17), « après », et non « pendant » (comme dans Act. I, 3). Le nouveau point de départ est un nouveau voyage (πάλιν ἀνέβην) à Jérusalem; l'ancien était donc le premier voyage à Jérusalem (*Jér. Chrys. Sieffert, Zahn,* les modernes en général mais non *Ramsay* ni *Schaefer*). Cet intervalle de quatorze ans manifeste combien de temps Paul a missionné sans revoir les Apôtres, comme les trois ans de I, 10 marquaient la première période dans laquelle il ne les avait pas même vus. La conversion domine tout, mais ce n'est pas une raison pour que chaque date y remonte directement. La chronologie paulinienne doit simplement se plier aux textes; la mort prétendue de Jean en l'an 44 est une fiction téméraire, non un fait. On trouvera les textes dans notre commentaire de s. Marc, p. 262. Alors nous n'avions à nous occuper que de la thèse du martyre de Jean. Mais c'est vraiment une distraction un peu

[1]Ensuite, après quatorze années, je montai de nouveau à Jéru-

forte de le faire mourir en 44 avec son frère, car Papias, à supposer qu'il ait tenu pour le martyre, ne pouvait évidemment le faire remonter à cette date, lui qui était censé avoir vécu avec Jean : αὐτόπτης τούτου γενόμενος, de sorte que μετὰ τοῦ ἀδελφοῦ (s'il ne faut pas lire μετὰ τὸν ἀδελφόν) doit signifier « aussi bien que son frère ». Papias n'a pas dit, ne pouvait pas dire que Jean (qu'il avait connu) était mort avec son frère, mais tout au plus qu'il avait accompli avec son frère, lui et son frère, la prédiction du Seigneur. Qu'on relise le texte de Georges Hamartolos : Παπίας γὰρ ὁ Ἱεραπόλεως ἐπίσκοπος αὐτόπτης τούτου γενόμενος ἐν τῷ δευτέρῳ λόγῳ τῶν κυριακῶν λογίων φάσκει ὅτι ὑπὸ Ἰουδαίων ἀνῃρέθη, πληρώσας δηλαδὴ μετὰ τοῦ ἀδελφοῦ τὴν Χριστοῦ περὶ αὐτῶν πρόρρησιν cf. Mgr Ladeuze, dans *RB.* 1907, p. 565 s.) [cf. Comm. du IVe évang. p. xxxix ss.]

— πάλιν ἀνέβην εἰς Ἱεροσόλυμα.

Les Actes énumèrent cinq voyages de Paul à Jérusalem.

Nous avons identifié le premier avec celui de Gal. i, 18. Le second dont parle Paul ici ne peut être le second des Actes (xi, 30), qui a dû avoir lieu au temps du martyre de Jacques, fils de Zébédée, en l'an 44 ap. J.-C. Or entre cette date et la conversion de Paul, on ne peut guère placer seize à dix-sept ans, comme M. Loisy l'a noté. Au surplus la raison principale pour éliminer ici la concordance avec le second voyage des Actes, c'est que le second voyage des Galates coïncide avec le troisième des Actes (xv, 4), comme nous le verrons. Pourquoi donc Paul n'a-t-il pas parlé de son second voyage? N'était-ce pas fournir des armes à ses adversaires? Ils pouvaient objecter : vous ne parlez pas de ce voyage dans lequel vous avez précisément reçu l'instruction des Apôtres. Mais Paul ne se soucie que des difficultés réelles. Ce second voyage avait été une simple course conduite par Barnabé (Act. xi, 30; xii, 25) pour porter les collectes *aux anciens*. Après le martyre de Jacques, Pierre fut en prison, puis en fuite, et les Apôtres probablement dispersés. D'ailleurs, après la prédication en Syrie et en Cilicie, la preuve était faite que Paul n'avait reçu son évangile d'aucun homme. S'il parle maintenant encore d'un voyage à Jérusalem, c'est pour en venir à l'approbation positive des Apôtres qui lui fut donnée. Entre le troisième voyage des Actes et celui que Paul va raconter, il y a accord fondamental qui ne va pas sans des divergences de détail. Nous notons les points de l'accord; la solution des divergences suivra pas à pas le texte. *1.* Les personnes en scène sont les mêmes : *a*) Paul vient avec Barnabé, et à ce qu'il semble d'Antioche où il se retrouvera plus tard (ii, 11), d'après l'épître aux Galates (ii, 1) comme d'après les Actes (xv, 2); *b*) les judaïsants poussent à la circoncision de la même façon (Gal. ii, 4 et Act. xv, 5); *c*) à Jérusalem Pierre et Jacques sont les représentants principaux de l'apostolat chez les Juifs (Gal. ii, 9 et Act. xv, 7 ss., 13 ss.). 2. La question principale est la même : nécessité de la circoncision pour les gentils ou liberté (Gal. ii, 4; Act. xv, 5). Elle est résolue de la même façon, avec plus d'ampleur dans les Actes (Gal. ii, 5; Act. xv, 6 ss.). Ce ne fut pas cependant sans des difficultés indiquées dans les Galates (ii, 5) et sur lesquelles les Actes insistent davantage (xv, 2. 5. 7). De la solution du principe dépendait le jugement sur la mission de Paul chez les Gentils : même

Βαρνάβα, συνπαραλαβὼν καὶ Τίτον· [2] ἀνέβην δὲ κατὰ ἀποκάλυψιν· καὶ

récit de cette mission, même approbation dans les deux sources (Gal. II, 2. 9; Act. XV, 12. 23).

Après ces points décisifs, on peut noter que l'époque concorde, autant que les dates peuvent être précisées. La dix-septième année après la conversion de Paul peut être tout près de l'an 49, date qui convient pour le concile de Jérusalem. C'est ce qu'a noté saint Irénée (III, 13, 3) : *Si quis igitur diligenter ex Actibus Apostolorum scrutetur tempus de quo scriptum est,* Ascendi Hierosolymam, *propter praedictam quaestionem, inveniet eos, qui praedicti sunt a Paulo, annos concurrentes.*

L'accord presque unanime des commentateurs catholiques et protestants sur ce synchronisme a été quelque peu troublé parmi les catholiques allemands par l'intervention du Dr Valentin Weber (*Die Abfassung des Galaterbriefs vor dem Apostelkonzil,* Ravensburg, 1900). M. Steinmann (*Die Abfassungszeit des Galaterbriefes,* Münster, 1906) a remis les choses au point.

— μετὰ Βαρνάβα. Paul dit qu'il est venu avec Barnabé, il ne dit pas qu'il l'a amené. Loisy lui reproche d'avoir « grossi son propre rôle aux dépens de Barnabé », et « il semble ne nommer ici Barnabé que par l'impossibilité de faire autrement ». En réalité Barnabé n'était point ici en cause, il n'était point un des anciens Apôtres, et Paul n'avait ni à le mettre en relief ni à prouver son indépendance par rapport à lui. Il le nomme comme le témoin principal de la scène de Jérusalem du côté de l'apostolat des gentils. Il semble que c'est à ce moment même que l'ascendant de Paul commença à l'emporter. Dans les Actes Barnabé est nommé le premier lorsque l'auteur se place plus strictement dans la situation historique, récit de la mission (XV, 12), lettre des Apôtres (XV, 25), mais Paul est au premier rang quand l'auteur parle pour son compte (XV, 2. 22). Ils se séparèrent aussitôt après (Act. XV, 37 ss.). On pourrait s'étonner que Paul ait laissé Barnabé dans l'ombre si les Galates étaient ces populations de la Lycaonie et de la Pisidie qu'ils avaient évangélisées ensemble, mais non s'il s'agit des vrais Galates que Paul seul avait amenés à la foi.

— συνπαραλαβών se dit de deux personnes qui en prennent une troisième comme compagnon; il vise directement Tite, mais indirectement Barnabé. Si Paul avait regardé Barnabé comme étant parfaitement son égal dans l'initiative du voyage, il aurait écrit συνπαραλαβόντες (cf. Act. XII, 25). Cependant le consentement de Barnabé dut être requis pour prendre Tite (cf. Act. XV, 37 s.). L'avantage que Paul semble se donner est d'ailleurs conforme aux Actes. Si Barnabé demeurait le premier à Jérusalem, c'est Paul qui était à Antioche le principal controversiste (Act. XV, 2). On objecte une divergence avec les Actes : Paul parle seulement de Tite, les Actes disent τινὰς ἄλλους. Mais rien n'empêche de comprendre Tite (que les Actes ne nomment jamais) dans ce groupe indéterminé. Paul le nomme seul à cause de la difficulté que fera naître sa qualité de gentil.

2) ἀνέβην δέ reprend le thème principal pour y ajouter une explication importante; sur cet emploi de δέ, cf. Rom. III, 22.

salem avec Barnabé, emmenant aussi Tite avec moi. [2]Or j'y montai

— κατὰ ἀποκάλυψιν se rapporte directement à ἀνέβην. La démarche de Paul a été déterminée par une révélation, une manifestation surnaturelle de la volonté de Dieu, quel qu'en ait été le mode. Cornely note la fréquence dans la carrière de l'Apôtre de ces interventions de l'Esprit-Saint (Act. XXII, 17; XI, 27; XIII, 2. 4; XVI, 6. 9; XVIII, 9 ss.; XIX, 21; XX, 20 s.; XXI, 4. 11; XXIII, 11; XXVII, 23). Paul n'oppose pas ici tacitement cet ordre de Dieu à un ordre des Apôtres, pour bien établir que ce ne sont pas eux qui l'auraient amené à Jérusalem. Il explique simplement aux Galates pourquoi il s'est départi de sa pratique déjà longue, et inaugurée par une vision. Ses réflexions ont pu lui suggérer l'opportunité de s'entendre avec les Apôtres, et il va en dire la raison. Mais au moment de prendre une décision, il eut l'avantage d'être assuré, comme à sa conversion, de la volonté divine. Ceux qui, d'après les Actes, réglèrent de l'envoyer à Jérusalem avec Barnabé (Act. XV, 2) n'étaient pas précisément ses supérieurs; ils avaient l'autorité de leur nombre. Leur intervention n'était point en contradiction avec le motif intérieur qui détermina Paul. Le sentiment de l'union qui s'imposait à tous suggéra cette démarche. Ce qui importe au caractère de la mission de Paul c'est qu'elle fut, spécialement par rapport à lui, ou suggérée ou ratifiée par Dieu.

— ἀνεθέμην, cf. sur I, 16. Ici la Vg. traduit *contuli*, approuvé par Jérôme dans son commentaire comme une bonne correction au *latinus interpres* au lieu du traditionnel *exposui*. Paul ne se contente pas d'exposer, il expose avec le désir d'avoir un avis conforme; Jér. : *quum scilicet ea quae novimus conferimus cum amico et quasi in sinum eius et conscientiam reponimus, ut pari consilio vel probanda sint vel improbanda quae novimus... Aliud autem est conferre, aliud discere; inter conferentes aequalitas est, inter docentem et discentem minor est qui discit.*

— αὐτοῖς ne peut s'appliquer qu'aux habitants de Jérusalem, en tant que la chose les intéressait, c'est-à-dire aux fidèles du Christ. On s'imagine aisément Paul, ardent pour sa cause, s'adressant à tous, en particulier et en public. Les Actes parlent d'une première réunion dont l'objet est conçu en termes très généraux (Act. XV, 4), puis d'une réunion solennelle (XV, 22). Il ne faut point chercher si Paul fait ici allusion à l'une d'elles, car il ne se propose pas comme les Actes de faire un récit suivi, mais seulement de prouver qu'il a été approuvé par tous, avec ou sans réunions, quand il a exposé son évangile. On voit d'ailleurs qu'il attachait surtout de l'importance à l'avis des notables (II, 6 ss.), et il s'abstient de dire qu'il a traité la question en assemblée délibérante (δημοσίᾳ) avant de la traiter avec les notables en particulier (κατ' ἰδίαν). Rien n'indique une constitution démocratique de la communauté; tout au contraire, la décision vient d'en haut, et cependant l'accord de tous était souhaitable avant la décision définitive.

— τὸ εὐαγγέλιον κ.τ.λ. est l'objet sur lequel Paul souhaite cet accord. Ce n'est pas seulement l'évangile en tant que prêché *parmi* les gentils; il est entendu que cet évangile prêché spécialement aux gentils comporte l'affranchissement

ἀνεθέμην αὐτοῖς τὸ εὐαγγέλιον ὃ κηρύσσω ἐν τοῖς ἔθνεσιν, κατ' ἰδίαν δὲ τοῖς δοκοῦσιν, μή πως εἰς κενὸν τρέχω ἢ ἔδραμον. ³ἀλλ' οὐδὲ Τίτος ὁ σὺν

de la Loi; c'est celui que Paul prêche encore (κηρύσσω, au présent) et qui est bien connu de ses amis et de ses ennemis.

— κατ' ἰδίαν (ou chez les classiques plus souvent ἰδίᾳ) ne signifie pas « spécialement », mais « en particulier ». Chez un peuple où la pure démocratie était inconnue, κατ' ἰδίαν indiquait (cf. Mc. IV, 34) un groupe plus capable de lumières que la foule amorphe de l'Orient, qui était ὄχλος et non δῆμος. Les fidèles ne sont jamais nommés δῆμος dans le N. T. et δημοσίᾳ y signifie simplement « en public » (Act. XVI, 37; XVIII, 28; XX, 20), et non « par l'autorité du peuple »; sur ce sens de *coram populo*, cf. DITT. *Syll.* 807 (*MM.*).

Donc l'opposition entre les deux sortes d'entretiens suppose bien des discussions animées de Paul avec des groupements nombreux en plein air, mais ne conduit pas à la précision de réunions solennelles de toute l'Église. Il ne les nie pas, évidemment, mais ce n'est point son objet de les raconter.

— οἱ δοκοῦντες d'après II, 9 semble désigner seulement Pierre, Jacques et Jean. Cornely dit « les Apôtres et les presbytres » (évêques) d'après Act. XV, 6. Il faut se garder de mettre Paul en contradiction avec les Actes, mais on doit l'expliquer par lui-même, avant de recourir aux Actes dont le point de vue est différent. — L'expression de δοκοῦντες signifie les notables, et s'entend fort bien de personnages dont l'avis a une autorité particulière; cf. EUR. *Hec.* 294 λόγος γὰρ ἔκ τ' ἀδοξούντων ἰὼν κἀκ τῶν δοκούντων; Hérodien, VI, 1 τῆς συγκλήτου βουλῆς τοὺς δοκοῦντας καὶ ἡλικίᾳ σεμνοτάτους. Le terme avait donc perdu dans l'usage l'apect ambigu qu'il tenait de son étymologie, car « ceux qui semblent être quelque chose », ne sont peut-être pas de même en réalité. Nous reviendrons sur ce point au v. 6.

— μή πως κ. τ. λ. Deux questions : *a*) sur le sens du fond, *b*) sur l'exégèse grammaticale. *a*) Les modernes sont d'accord pour rejeter l'opinion de Tertullien (*Adv. Marc.* I, 20; IV, 2; V, 3) exprimée ainsi par s. Jérôme : (*se*) *non habuisse securitatem praedicandi Evangelii, nisi Petri et ceterorum Apostolorum, qui cum eo erant, fuisset sententia roboratus.* Il se trouve encore des prédicateurs pour noter cette angoisse de Paul qui ne se sent pas assuré de sa doctrine s'il n'a pas l'assentiment des autres Apôtres, tant il est vrai que les inspirations personnelles dans l'Église doivent être réglées par l'autorité extérieure. Et la thèse est juste en elle-même, seulement Paul avait la certitude de la révélation, et de l'autorité qu'elle lui avait conférée. Aussi les exégètes notent-ils qu'un pareil scrupule de la part de l'apôtre serait contraire à tout le contexte. Il n'avait aucun doute sur la véracité de son évangile qu'il tenait de Dieu. Mais comment concilier ce sens avec les termes employés? *b*) Les uns entendent μή πως au sens final, comme s'il y avait ἵνα μή, Vg. *ne forte*, ainsi Lightfoot qui compare I Thess. III, 5 μήπως ἐπείρασεν ὑμᾶς ὁ πειράζων καὶ εἰς κενὸν γένηται ὁ κόπος ἡμῶν. Dans cette façon, τρέχω est au subjonctif, et ἔδραμον à l'indicatif s'explique parce que le passé est dans les choses acquises et donc nécessaires. En français : « afin de ne pas courir

d'après une révélation, et je leur exposai l'évangile que je prêche parmi les gentils, en prenant à part les notables, [pour savoir] si je ne courais pas ou si je n'avais pas couru en vain? [3]Mais Tite, lui-même, qui était avec moi, et bien qu'il fût gentil, ne fut point

ou de n'avoir pas couru en vain » (*Loisy*). La crainte de Paul ne serait pas de s'être trompé, mais de se heurter, s'il n'obtenait l'assentiment des notables, à une hostilité fatale à ses efforts présents et même destructrice des résultats obtenus. Seulement on peut objecter que, dans cette hypothèse, Paul, ayant fondé des communautés, n'aurait pas tout de même couru en vain, à moins qu'il ne doute d'avoir assuré leur salut, ce qu'on suppose loin de sa pensée; si bien que cette explication grammaticale en revient à lui supposer une préoccupation personnelle. On peut ajouter que la finalité s'accorde mal avec un imparfait qui suppose un fait acquis, à moins précisément que ce fait ne soit incertain, ce qui derechef suppose l'incertitude dans la pensée. — Il vaut donc mieux regarder μήπως comme une interrogation indirecte, en sous-entendant : leur demandant ainsi de me dire si *etc.* Paul a loyalement posé la question, toute la question, dans ce qu'elle avait en elle-même d'angoissant. Mais il était d'avance sûr de la réponse. Elle ne pouvait être que négative.

De toute façon, deux points sont acquis. Paul était certain, ayant toujours suivi un guide divin, de n'avoir point failli; et cependant il comprenait la nécessité de marcher d'accord avec les Apôtres. Sentiment très juste dans Ambrosiaster : *nec enim aliquid ab eis discere poterat; quia a Deo fuerat instructus; sed propter concordiam et pacem Dei nutu factum est; ut tolleretur scrupulus aut suspicio fratribus et coapostolis eius, et ut gentibus proficeret, cognoscentibus quia concordabat Evangelium eius cum apostolis.* Déjà l'Église formait un corps qui conservait l'unité de doctrine en suivant à la fois les instructions des chefs et les inspirations de l'Esprit-Saint.

— εἰς κενόν, « pour du vide, pour rien ». L'expression est très forte. Si l'évangile de Paul avait dû être dénaturé à ce point qu'on imposât la circoncision aux gentils, son labeur eût été perdu.

3-10. Comment la question de l'apostolat des gentils fut résolue a Jérusalem.

La question de l'évangile de Paul a été posée nettement devant tous les chrétiens de Jérusalem et devant les notables en leur particulier. Le point le plus brûlant était bien connu des Galates, c'était la circoncision. Paul nous apprend comment il fut résolu dans le cas topique de Tite. Il ne se jette pas « sur une idée accessoire » (*Loisy*), mais il résout la question de principe par un exemple décisif. Il avait donc eu gain de cause devant tout le monde, les fidèles et les autorités (3-5), car c'est bien à eux tous qu'il avait demandé s'il avait couru en vain? Puis il revient aux notables seuls et expose les résultats de l'accord qui intervint (6-10).

3) Ce verset est la réponse à l'interrogation indirecte du v. 2. Paul a demandé pour la forme s'il a couru en vain? — Ce serait assurément le cas,

ἐμοί, Ἕλλην ὤν, ἠναγκάσθη περιτμηθῆναι· 4διὰ δὲ τοὺς παρεισάκτους

si la circoncision avait été nécessaire au salut. Or l'assemblée et les notables de Jérusalem étaient si peu de cet avis qu'ils n'ont pas même obligé Tite à la circoncision. « Pas même », ἀλλ' οὐδέ. Dans cette locution, ἀλλά n'est pas adversatif, mais exprime plutôt une gradation (cf. Jo. XVI, 2; II Cor. I, 9), supposant une première négation qui est ici sous-entendue; cf. Lc. XXIII, 15; Act. XIX, 2; I Cor. III, 3.

— Ἕλλην ὤν, « quoiqu'il fût grec », c'est-à-dire gentil ou païen d'origine. C'était la condition nécessaire pour que la question de la circoncision obligatoire se posât, mais le seul fait d'être gentil ne rendait pas l'exemple de Tite spécialement probant. Aussi Paul a-t-il mis d'abord ὁ σὺν ἐμοί, Tite qui était non seulement un gentil et peut-être un missionnaire, mais encore un compagnon de voyage de l'apôtre dans la cité sainte. On eût pu fermer les yeux sur ce qui se passait chez les gentils, mais un incirconcis à Jérusalem, dans l'assemblée des fidèles!

Et cependant il ne fut point obligé à la circoncision! Quelques anciens et même des modernes ont pensé qu'il n'y fut pas contraint, mais qu'on crut devoir l'y amener par prudence, avec l'approbation de Paul. Cette opinion a trouvé son appui dans la construction embarrassée qui suit.

Notons seulement en ce moment qu'elle est contraire au contexte antécédent. Si Tite avait été circoncis pour des raisons d'opportunité, comme Timothée (Act. XVI, 3), les principes seraient demeurés saufs, mais ce n'était pas la réponse à la question posée au v. 2. Le ἀλλά du début de la phrase est nettement contraire à cette interprétation.

— ἠναγκάσθη peut s'entendre d'une contrainte absolue ou d'une invitation instante (Lc. XIV, 23). Il y eut évidemment (v. 4) des voix ardentes qui réclamèrent la circoncision de Tite; mais ici il s'agit du verdict qui prévalut : Tite fut-il invité à la circoncision sans y être contraint, ou ne fut-il pas même invité par ceux qui décidèrent? Si ἀναγκάζειν peut avoir les deux sens, il semble que dans les autres cas de l'épître il a uniquement celui d'exercer une pression morale qui ne va pas jusqu'à la contrainte proprement dite (II, 14; VI, 12). Ce sens convient très bien ici, et donne plus de poids à l'argumentation de Paul. Ce ne fut pas *ad duritiam cordis* qu'on laissa Tite tranquille; on ne lui imposa nullement la circoncision. Et c'est aussi en parfaite conformité avec la décision rapportée par les Actes.

4-5. Ces versets soulèvent une importante question de critique textuelle. D'après Zahn (*Excurs.* I, p. 287), quatre leçons sont représentées : I. πρὸς ὥραν (sans οἷς οὐδέ); II. οὐδὲ πρὸς ὥραν (sans οἷς); III. οἷς πρὸς ὥραν (sans οὐδέ); IV. οἷς οὐδὲ πρὸς ὥραν κ. τ. λ. De ces quatre leçons Zahn révoque en doute par de mauvaises raisons les autorités qui tiennent pour la troisième. C'est bien plutôt la seconde qui nous paraît mal appuyée, car ceux qui citent le texte sans οἷς l'ont probablement omis pour ne pas introduire dans leur contexte une anacoluthe assez dure. Au surplus le point important est de savoir s'il faut lire ou non la négation οὐδέ. La leçon οἷς οὐδέ est celle de tous les mss. grecs, sauf D*, manuscrit très latinisant, et de toutes les versions (sauf

obligé à se faire circoncire; ⁴or [la question se posait] à cause des

que la Peschitto n'a pas rendu οἷς) si ce n'est l'ancienne latine. De plus elle a pour elle Marcion, et tous les Pères sauf ceux qui seront cités pour l'omission. Cette leçon est donc certaine, autant qu'il y a des règles de critique textuelle.

Zahn qui est très résolument pour l'omission de οἷς οὐδέ cite D*, d (anc. lat.), Irénée, Tert., Vict., Ambrst., auxquels il faut ajouter Pélage (*RB.* 1915, p. 390), et, d'après Victorin, *plurimos* mss. grecs et latins. L'assertion de Victorin étant isolée, on peut dire que cette leçon est purement occidentale, latine même, si l'on admet que le latin a pu réagir sur le grec.

Elle semble être née soit à cause du δέ du v. 4 qu'on entendait au sens adversatif, ce qui semblait annoncer une restriction à la phrase absolue du v. 3, soit parce que les Actes disent que Paul avait circoncis Timothée; on ne voulait pas faire mentir l'Apôtre!

C'est ce qui ressort de plusieurs des textes allégués comme témoignages de cette leçon, et ce qui réduit la portée de ces témoignages.

Irén. III, 13, 4 cite Gal. II, 1-2 et continue : *Et iterum ait : ad horam cessimus subiectioni, uti veritas evangelii perseveret apud vos* (ou *nos*).

Tertullien (*C. Marc.* V, 3) cite la leçon de Marcion : « *propter subinductitios, inquit, falsos fratres, qui subintraverant ad speculandam libertatem nostram, quam habemus in Christo, ut nos subigerent servituti, nec ad horam cessimus subiectioni* ». Puis il la rejette pour un motif rationnel : *Intendamus enim et sensui ipsi et causae eius, et apparebit vitiatio scripturae. Cum praemittit « sed nec Titus qui mecum erat, cum esset Graecus, coactus est circumcidi », dehinc subiungit « propter superinductitios falsos fratres » et reliqua; contrarii utique facti incipit reddere rationem, ostendens, propter quid fecerit, quod nec fecisset nec ostendisset, si illud, propter quod fecit, non accidisset.* Donc, d'après Tert., Paul n'a pas d'abord cédé pour Tite, et il explique pourquoi il a adopté une solution contraire, sans citer d'autorité manuscrite.

Victorinus : *Quidam haec sic legunt : « nec ad horam cessimus subiectioni, et est sensus integer cum superiori, ut neque Graecus Titus compulsus sit circumcidi, nec tamen nos cessimus vel ad horam subiectioni, id est ut in aliquibus cederemus. Quoniam tamen in plurimis codicibus et latinis et graecis ista sententia est « ad horam cessimus subiectioni », i. e. fecimus quae illis facienda videbantur, sed non ut semper sequeremur, multis modis probatur legendum ita esse « ad horam cessimus subiectioni ». Primum quia vere cessit, nam et Timotheum circumcidit propter Iudaeos, ut ait in Actibus Apostolorum. Ergo mentiri non debuit apostolus.* Victorin choisit l'omission de οὐδέ pour ne pas faire mentir l'Apôtre. Cette considération n'a-t-elle pas contribué à répandre cette leçon, sinon à la faire naître?

Quant à ces mss. grecs dont parle Victorin, qui omettent οὐδέ, ils ne sont connus ni de l'Ambrosiaster ni de Jérôme.

Ambrosiaster cite la leçon latine qu'il défend comme s'appliquant à Timo-

ψευδαδέλφους, οἵτινες παρεισῆλθον κατασκοπῆσαι τὴν ἐλευθερίαν ἡμῶν ἣν

thée, mais il ajoute : *Graeci e contra dicunt : « nec ad horam cessimus »*, les Grecs, sans restriction.

Le texte de Jérôme est encore plus clair, exposant la divergence entre les Grecs et les Latins : *Itaque aut iuxta Graecos codices est legendum : quibus neque ad horam cessimus subiectioni », ut consequenter possit intelligi « ut veritas evangelii permaneat apud vos »; aut si latini exemplaris alicui fides placet, secundum superiorem sensum accipere debemus, ut ad horam cessio non circumcidendi Titi sed eundi Ierosolymam fuerit; quo scilicet idcirco subiectioni cesserint Paulus et Barnabas eundi Ierosolymam, seditione ob legem Antiochiae concitata, ut per epistolam apostolorum sua sententia firmaretur et maneret apud Galatas evangelii veritas etc.* Pélage a encore suivi l'ancienne leçon latine, mais, à partir du v^e^ siècle, elle cède, même chez les latins, à la leçon grecque, malgré sa valeur de concordisme avec les Actes, sûrement parce que les manuscrits grecs ne laissaient aucune place au doute, quoi qu'en ait pensé Victorinus.

Zahn, qui soutient l'omission, explique le texte de la façon suggérée par Jérôme comme nécessaire. On suppose une pause entre les versets 3 et 4. Tite ne fut pas contraint à la circoncision. Un point, c'est tout sur ce sujet. Puis Paul expose que s'il a cédé, c'est-à-dire s'il a consenti à venir faire examiner son évangile à Jérusalem, c'est dans l'espérance que l'approbation des Apôtres serait utile à la cause de son évangile. Au lieu de *subiectioni*, Zahn lirait *subiectione,* expliquant τῇ ὑποταγῇ du moyen choisi : « nous cédâmes par la subordination ».

Et en effet le texte ne peut pas signifier que Paul a laissé circoncire Tite pour une raison quelconque, mais il le dit encore moins d'après la leçon authentique οἷς οὐδέ.

Le v. 5 est un obstacle absolu à l'hypothèse d'une concession faite par Paul. Personne ne nie qu'il se soit à l'occasion plié aux circonstances, regardant l'observance de la Loi dans certains cas comme une chose indifférente ou louable dans l'intérêt de la charité, mais encore fallait-il que les principes fussent saufs et l'avantage de l'évangile en jeu. On pouvait passer outre pour éviter les persécutions des Juifs comme dans le cas de Timothée, ou bien à cause des scrupules de frères angoissés, mais si l'on avait cédé à Jérusalem à cause de l'insistance des faux frères, comment Paul pouvait-il exiger des Galates une résistance absolue, et, ce qui est plus fort, les encourager à la résistance en leur citant sa capitulation à Jérusalem?

Aussi les Pères grecs, Jérôme, Augustin qui suivent la leçon οἷς οὐδέ et l'immense majorité des modernes ne voient dans les vv. 4 et 5 aucune trace de concession. Mais ils diffèrent sur l'explication grammaticale. Les uns admettent le sens adversatif de δέ et par conséquent n'essaient pas de souder le v. 4 au v. 3, mais comme ce verset 4 n'a pas de verbe et ne peut dépendre de εἴξαμεν, puisque ce verbe gouverne οἷς qui reprend la phrase au début du v. 5, ils aboutissent à une anacoluthe très dure. Lightfoot l'accepte et voit dans l'embarras de la construction l'indice d'une situation difficile. Les

faux frères intrus qui s'étaient glissés pour épier la liberté que nous avons dans le Christ Jésus, dans l'intention de nous réduire en

anciens Apôtres auraient insisté pour la circoncision; c'est ce que Paul allait dire; mais il ne le dit pas parce que, en définitive, ils se sont rendus à ses raisons. La phrase s'est rompue sur l'écueil caché de ce conseil de conciliation, qui enfin n'aurait pas abouti. Mais ce sont des subtilités qui manquent d'appui dans le texte, suffisamment clair si l'on prend δέ non pas dans son acception normale d'opposition, mais dans le sens explicatif qu'il a quelquefois; cf. Rom. III, 22, etc.

C'est ainsi que l'ont compris les Pères grecs, bons juges de la langue. Théodore et Sévérien dans les *Catenae* vont même jusqu'à juger le δέ superflu : Τινὲς τὸν « δέ » σύνδεσμον, περισσὸν ἔφασαν εἶναι... ἡ γὰρ ἀκολουθία ἐστίν, ὅτι οὐδὲ Τίτος Ἕλλην ὢν ἠναγκάσθη περιτμηθῆναι διὰ τοὺς παρεισάκτους ψευδαδέλφους. Ce point acquis, le v. 4 fait suite au v. 3 comme une explication, mais on peut derechef l'entendre de deux manières. D'après l'opinion commune (*Corn. Schaefer*, etc.), l'explication porte sur les raisons qui déterminèrent l'assemblée et ses chefs à ne pas obliger Tite à la circoncision. On y aurait consenti si c'eût été pour ne pas froisser de bonnes personnes, mais on s'y refusa absolument pour ne pas céder à de faux frères qui en faisaient une question de principe. Cette conduite aurait eu sa raison d'être; mais à quoi bon suggérer ici que la circoncision, sur laquelle on n'insista pas, aurait été conseillée dans d'autres circonstances? On l'aurait concédée à des judaïsants modérés, on la refusa à des judaïsants fanatiques ou suspects. Il eût certes fallu s'expliquer plus clairement. Les Galates ne pouvaient rien comprendre à ces sous-entendus, et les exégètes eux-mêmes n'auraient pas vu ici tant de choses sans le cas de Timothée, que les Galates avaient sans doute moins présent à l'esprit que les lecteurs des Actes. Au point de vue de la construction, ce système exigerait que le v. 4 fût très étroitement lié au v. 3, puisqu'il en indiquerait la cause. Or le δέ, tout en n'étant pas adversatif mais explicatif, suppose tout de même une certaine pause dans la construction (I Cor. I, 12; VII, 6. 29; Jo. III, 19; VI, 39, etc.). Je crois donc (avec *Loisy*) que le v. 4 donne simplement l'indication des circonstances. On peut sous-entendre : « ceci se passa », ou « je m'explique » (cf. I Cor. I, 12 λέγω δὲ τοῦτο). Les Galates pouvaient se demander : pourquoi nous parler de Tite? Réponse : parce qu'il y avait des faux frères qui exigeaient la circoncision de tous les païens convertis et qui crurent avoir la partie belle à propos de Tite. Mais nous ne cédâmes pas.

De cette façon le v. 4 est comme une espèce de parenthèse, et ce qui le prouve aussi, c'est que la phrase est reprise au v. 5 par οἷς.

4) διά « à cause de », non pas à cause de leurs dispositions et pour y répondre (cause fondamentale), mais à cause de leur intervention (cause occasionnelle). L'article (τούς) suppose que ces faux frères étaient connus des Galates; ce sont partout les mêmes, quoique en fait ceux-ci aient opéré à Jérusalem. — παρεισάκτους, « introduits furtivement ». Le mot n'est pas usité dans le grec profane, sauf dans Strabon, XVII, p. 794 παρείσακτος ἐπικληθεὶς Πτολεμαῖος,

ἔχομεν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, ἵνα ἡμᾶς καταδουλώσουσιν, [5] οἷς οὐδὲ πρὸς ὥραν εἴξαμεν τῇ ὑποταγῇ, ἵνα ἡ ἀλήθεια τοῦ εὐαγγελίου διαμείνῃ πρὸς ὑμᾶς. [6] ἀπὸ δὲ τῶν δοκούντων εἶναί τι, ὁποῖοί ποτε ἦσαν οὐδέν μοι διαφέρει —

où il est pris comme surnom. Le sens de l'adj. n'est pas douteux d'après celui du verbe παρεισάγω. Ces personnages vont être qualifiés de faux frères. Ce terme pourrait à la rigueur désigner des espions juifs se faisant passer pour chrétiens, mais on voit par le contexte qu'ils font profession ordinaire de christianisme; ce sont des judaïsants que Paul ne peut considérer comme de véritables frères à cause de leur animosité contre les communautés des gentils convertis et parce qu'ils ne cherchent pas leur salut en Jésus seul. Mais dans quel groupe se sont-ils introduits subrepticement? Est-ce dans une église quelconque, quand ils ont embrassé le christianisme, ou bien dans une église de gentils?

Dans le premier cas, παρεισάκτους ne ferait pas absolument double emploi avec ψευδαδέλφους, mais l'épithète serait peu caractéristique, et peu conforme aux allures des judaïsants. Pourquoi seraient-ils entrés furtivement dans le christianisme? ils le regardent plutôt comme une suite du mosaïsme, ils demeurent chez eux, dans leur maison. Donc παρεισάκτους indique plutôt que ces personnages se sont glissés dans une communauté de gentils convertis; il est vrai que, avec cette acception, le verbe παρεισῆλθον revient sur la même idée, mais c'est pour la préciser.

— οἵτινες *quippe qui*, « à savoir qui »; ce pronom indique bien qu'une explication va suivre.

— παρεισῆλθον, « pénétrèrent secrètement », terme employé dans l'art militaire, « se faufiler » (Polybe, I, 7, 3, etc.). L'aoriste indique une circonstance particulière passée. Mais où? à Jérusalem ou en Syrie, par exemple à Antioche? Antioche (*Sief. Loisy*) semble indiquée par le contexte prochain. Ces faux frères ont fait les espions dans une communauté où Paul (et ses compagnons) jouissaient de la liberté dans le Christ; il parle avec insistance de « notre » liberté, ἣν ἔχομεν, « que nous avons ». Cette opinion a sa probabilité, mais alors pourquoi ne pas écrire la liberté « que nous avions »? En disant ἔχομεν au présent, Paul entend que cette liberté appartient toujours à ses fidèles; elle leur appartenait, même à Jérusalem. C'est Jérusalem qu'indique tout le contexte général; rien ne sort de cette perspective. En Orient les compagnons de voyage forment un groupe assez compact. On voyage en caravane, on s'installe ensemble dans une maison ou dans un quartier. Le groupe des compagnons de Paul pouvait très bien conserver sa physionomie qui provoquait la curiosité des judaïsants. C'est là qu'ils sont venus espionner et qu'ils ont soulevé le cas de Tite.

— τὴν ἐλευθερίαν ἡμῶν est donc notre liberté à nous qui ne nous croyons pas assujettis à la Loi, ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, dans la foi au Christ, principe suffisant du salut. — καταδουλώσουσιν, indicatif futur après ἵνα, comme assez souvent dans le N. T. Cet esclavage est celui de la Loi, le même qu'on a essayé d'imposer aux Galates. — ἡμᾶς répond à ἡμῶν et désigne toujours le groupe des chrétiens pauliniens.

servitude, [5][gens] auxquels nous n'avons fait aucune concession, pas même pour un temps, afin que la vérité de l'évangile soit sauvegardée pour vous. [6]Et de la part de ceux qu'on tient pour

5) A supposer qu'on entende le v. 4 d'Antioche, il faudrait convenir que le v. 5 ne peut s'entendre que de Jérusalem (*Sieffert*), théâtre de toute cette action. — πρὸς ὥραν indique un temps très court; cf. II Cor. VII, 8; Philém. 15; Jo. V, 35. Naturellement la circoncision aurait eu des conséquences durables, aussi veut-il dire sans doute que pas un instant il ne fléchit au cours de la discussion, dans cette circonstance, ni lui ni ses compagnons, dont le plus important était Barnabé. Le pluriel εἴξαμεν est entendu par Cornely des Apôtres qui, en effet, n'ont pas cédé, mais ceux qui n'ont pas cédé sont avant tout ceux dont on attaquait la liberté; les Apôtres leur ont enfin donné raison, mais c'est le groupe paulinien qui a soutenu l'effort de la lutte. Il s'agissait de la vérité de cet évangile que Paul était venu exposer à Jérusalem. C'était la compromettre que d'admettre la nécessité de la circoncision, même dans le cas du seul Tite qui devenait un cas-principe, si bien qu'ici il s'efface comme fait individuel dans la portée de la lutte entre deux principes contraires, celui de la liberté qui était la vérité, et celui de l'esclavage. — On a vu plus haut que Victorinus, suivant probablement l'opinion latine, expliquait πρὸς ὥραν « pour une fois », accusant le texte grec de faire mentir Paul puisque, du moins dans le cas de Timothée, il avait cédé.

— πρὸς ὑμᾶς fournit le principal argument en faveur de la Galatie du sud. Si Paul, pensant aux Galates à Jérusalem, a voulu sauvegarder « pour eux » la vérité de l'évangile, ces Galates étaient ceux de Lycaonie et de Pisidie où il avait déjà fondé des églises, non ceux du pays des Gaulois où il n'avait pas encore pénétré. Mais est-il vraisemblable qu'en soutenant son évangile Paul l'ait fait spécialement dans l'intérêt des Galates? L'argument prouverait trop. D'autre part il n'est pas exact de dire que πρὸς ὑμᾶς signifie tous les gentils convertis. Paul les avait tous en vue à Jérusalem, mais, écrivant aux Galates, il leur fait l'application spéciale de ce qui s'est passé alors comme pour dire : en ce moment même je travaillais pour vous.

6) Comme souvent dans Paul, le sens général est clair, quoiqu'il soit très difficile de s'entendre sur la construction grammaticale. Ce sens, en termes un peu vulgaires, paraît être : « revenons aux notables, ou qui passent pour tels, et ce qu'ils étaient m'est indifférent (d'autant que Dieu ne tient pas compte de la situation extérieure), car ils ne m'ont rien imposé ». La construction est interrompue (anacoluthe), puisque la phrase commencée par : « de la part des notables » devrait se continuer par un passif : « rien ne m'a été imposé », tandis qu'elle est reprise par ἐμοί et un verbe actif. C'est que dans l'intervalle une réflexion sur ce que pouvaient être alors les notables les a fait figurer au nominatif, d'où le verbe actif. De plus, sans parler de la réflexion pieuse qui forme une parenthèse, Paul ayant dit que la situation des notables lui était indifférente *à lui,* cette indifférence

est justifiée (γάρ) puisque rien ne lui a été imposé *à lui-même* (ἐμοί en vedette); il n'avait donc pas à la discuter ou à l'apprécier. L'embarras de la construction découle de l'embarras de la situation. Paul tenait à dire que les notables n'avaient rien trouvé à redire à son évangile, n'avaient rien voulu changer à la condition de ses églises de gentils convertis. D'autre part, ayant maintenu dans tout le premier chapitre l'indépendance et l'origine divine de son apostolat, il ne voulait pas paraître attacher trop de prix à l'approbation des anciens Apôtres. On lui opposait leur autorité et l'on prétendait qu'il s'en écartait. Non, ils ont été d'accord, et par conséquent il est inutile de déterminer exactement la situation extérieure de chacun dans l'Église. Paul ne désire nullement ébranler cette situation des notables, sur lesquels il s'appuie, mais il ne veut pas paraître grandir leur autorité pour s'en faire une arme, comme si toute son autorité dépendait d'eux, alors que les notables eux-mêmes ont reconnu son évangile et sa mission d'apôtre.

Cornely comprend le début de la même façon : *Qualescumque*, i. e. quamvis alta in auctoritate, *fuerint* in concilio *aestimati ierosolymitani*, quos adversarii mei semper iactant mihique praeferre et opponere volunt, in hac quaestione nullius est momenti et *nihil mea interest*. Seulement, au lieu de regarder πρόσωπον'— λαμβάνει comme une parenthèse, il y voit la raison de l'indifférence de Paul : siquidem *ad externam hominis conditionem Deus non attendit*, puis, ayant déjà ajouté ce *siquidem*, il suppose encore une idée intermédiaire pour amener ἐμοὶ γάρ : qui interna eius dona considerat; iamvero quod interna dona attinet, aestimati ierosolymitani me superiores non sunt (comment trouver ces dons intérieurs dans le texte?); *mihi enim nihil contulerunt*, etc.

Ceux qui ne veulent pas reconnaître l'anacoluthe ont eu recours à diverses combinaisons, par exemple Sieffert : « être quelque chose (de grand) de par les autorités, quelle qu'ait été leur situation (élevée), est pour moi sans valeur », etc.; ou M. Weber (*Katholik*, 1900, I, 481 ss.) : « Quelle importance avaient (les faux frères) auprès des notables, cela m'importe peu ». A ces deux solutions on doit répondre que εἶμί τι ἀπό τινος ne peut signifier « avoir de l'importance auprès de quelqu'un » (*Lietz.*).

D'après M. Loisy, Paul « entend bien signifier que le crédit dont ils (les notables) jouissent est de nulle valeur, parce qu'il est d'ordre humain ». Son dédain de « spirituel » est un peu affecté, « il témoigne plutôt de mauvaise humeur que de paisible ironie ». Paul tient « pour néant » les raisons qui fondent l'autorité des notables. — Après cela il est aisé de le mettre en contradiction avec lui-même : « Qu'est-il donc venu faire à Jérusalem? Et pourquoi se couvre-t-il devant les Galates du témoignage que lui ont rendu ces « notables », etc.? — Il suffit, pour répondre à ces questions, de prendre les termes de Paul pour ce qu'ils sont, et non pour l' « écart d'un esprit agacé ». Car, s'il est agacé, c'est que ses adversaires ont toujours affecté de lui opposer les Apôtres. Il n'était pas juste de les porter toujours aux nues, comme si lui n'avait rien fait de bon. Qu'on laisse donc au Seigneur de juger seul! Et, quoi qu'il en soit, puisque ces grands notables ne lui avaient rien demandé! S'il y a de l'ironie, elle porte moins sur les notables que contre les judaïsants et leurs dupes, les pauvres Galates (*Light. Corn. Thomas*).

— τῶν δοκούντων εἶναί τι rappelle l'entretien particulier de Paul avec les δοκοῦντες, v. 2. La discussion sur la circoncision n'a pu se terminer sans leur autorité. Mais en plus de cette solution reconnue de tous, il y avait le résultat des entretiens κατ' ἰδίαν (II, 2). C'est ce résultat négatif et positif qui va être mentionné. Les δοκοῦντες, au présent, ont toujours leur autorité aux yeux des Galates; la Vg. traduit encore au passé : *qui videbantur*, traduction agréée on ne sait pourquoi par M. Loisy : « Quant à ceux qu'on tenait pour notables ». — εἶναί τι ne peut être séparé de δοκούντων. C'était une expression toute faite : PLAT. *Apol.* 41 E ἐὰν δοκῶσί τι εἶναι μηδὲν ὄντες, cf. *Euthyd.* 303 C; *Gorg.* 472 A, et Paul la connaissait si bien qu'elle revient dans cette même épître sous une forme équivalente : εἰ γὰρ δοκεῖ τις εἶναί τι μηδὲν ὤν (VI, 3). Ce rapprochement est décisif contre Sieffert qui rapporte εἶναί τι à Paul : « être quelque chose de par les notables ». — ποτέ pris isolément pourrait évidemment s'entendre du temps, mais, uni au relatif indéterminé, il étend en quelque sorte l'indétermination, de sorte que ὁποῖοί ποτε équivaut à *qualescumque tandem*. Il n'y a aucune raison de penser que Paul s'écarte de l'usage de la langue. D'ailleurs à quel temps ferait-il allusion? Ce ne pourrait être qu'au temps de la réunion de Jérusalem, déjà indiqué par le contexte. D'après Lightfoot, etc., c'est une allusion au temps où les Apôtres ont vécu avec Jésus. De la sorte, Paul ne mettrait pas en question l'autorité des Apôtres, mais l'avantage qu'ils pouvaient prétendre d'avoir connu le Sauveur, avantage qu'il ne considérait pas comme appréciable par rapport à celui qui connaît le Christ dans l'esprit (cf. II Cor. v, 16). Mais outre qu'il faudrait donner à ποτέ un sens inusité, cette allusion au temps de la vie de Jésus n'est vraiment pas indiquée dans le texte; il faudrait la deviner. — διαφέρει, impersonnel : cela ne fait pas de différence pour moi, cela m'importe peu.

— πρόσωπον θεὸς ἀνθρώπου οὐ λαμβάνει (cf. Lc. XX, 21). Le sens des termes est clair. πρόσωπον λαμβάνειν est l'équivalent de l'hébreu נָשָׂא פָּנִים, « lever (pour le voir) le visage de quelqu'un ». L'hébreu peut se prendre en bonne ou en mauvaise part, mais la doctrine constante de l'A. T. est que Dieu ne tient pas compte dans ses appréciations de la situation privilégiée des hommes, qui n'est qu'une apparence. Or comme πρόσωπον en grec indique le masque aussi bien que le visage, λαμβάνειν ou βλέπειν εἰς (Mt. XXII, 16; Mc. XII, 14) πρόσωπον a dans le N. T. le sens défavorable de se régler d'après la situation extérieure, ce qui est contraire à la pratique de Dieu. Mais pourquoi le dire ici? Cela s'entend très bien dans le système de Sieffert : Paul dirait : il m'est indifférent d'avoir été relevé en dignité par les Apôtres, *car Dieu ne tient pas compte des avantages extérieurs*. Dans l'opinion commune, on ne peut voir dans ces mots qu'une réflexion, une parenthèse sans portée spéciale. Quelle qu'ait été la situation prééminente des autorités, cela n'importe pas à Paul, puisqu'elles ne lui ont rien imposé; et, d'une façon générale, cela importe peu de posséder ces avantages extérieurs, puisque Dieu ne juge pas d'après cela.

— ἐμοὶ γάρ. L'importance donnée à ἐμοί, mis en vedette, ne s'explique que s'il reprend le μοί placé devant διαφέρει. Comme γάρ ne peut guère être synonyme de οὖν, il ne marque pas simplement la reprise de la phrase : « donc » ils ne m'ont rien imposé. Il ne peut avoir son sens naturel que comme expli-

πρόσωπον [ὁ] θεὸς ἀνθρώπου οὐ λαμβάνει — ἐμοὶ γὰρ οἱ δοκοῦντες οὐδὲν προσανέθεντο, [7] ἀλλὰ τοὐναντίον ἰδόντες ὅτι πεπίστευμαι τὸ εὐαγγέλιον τῆς ἀκροβυστίας καθὼς Πέτρος τῆς περιτομῆς, [8] ὁ γὰρ ἐνεργήσας Πέτρῳ εἰς ἀποστολὴν τῆς περιτομῆς ἐνήργησεν καὶ ἐμοὶ εἰς τὰ ἔθνη, [9] καὶ γνόντες

cation de διαφέρει, car il ne peut avoir aucune attache avec la réflexion générale sur l'attitude de Dieu. Quant à supposer une idée sous-entendue : les autorités ne me sont pas supérieures pour les dons intérieurs (*Corn.*), c'est tomber dans l'arbitraire.

— προσανέθεντο. Ce verbe dans I, 16 signifie « consulter ». Ce ne peut être le sens ici (contre Aug. KLOSTERMANN, *Probleme im Apostoltexte*, Gotha, 1883, p. 117), à cause du complément οὐδέν et à cause du contexte. Quel avantage aurait Paul à dire qu'on ne lui a demandé son avis sur rien? On traduit « communiquer », auquel on donne arbitrairement le sens de communiquer pour imposer quelque chose. Le plus simple est de prendre le verbe dans le sens d'imposer (cf. XÉN. *Mém.* II, 1, 8 προσανάθεσθαί τι « s'imposer une nouvelle charge ».

On n'a pas d'exemple du moyen au sens purement actif, mais le mot qui signifie « s'imposer à soi-même » a dû signifier aussi « imposer aux autres » (*Sieffert*). D'après le contexte, il s'agit des observances légales, car la question de doctrine, l'orthodoxie théologique, comme on dirait aujourd'hui, n'était point en cause. Le christianisme était, d'après Paul, avant tout une délivrance, mais il avait ses obligations qu'on pouvait avec Jésus (Mt. XI, 29 s.) regarder comme un fardeau. Les Apôtres n'y voulurent pas ajouter le fardeau beaucoup plus lourd de la loi juive.

7) τοὐναντίον « tout au contraire », au lieu de m'imposer quoi que ce soit, ils ont pleinement reconnu ma mission. — ἰδόντες les Apôtres ont pu se rendre compte par un ensemble de circonstances. Une sorte d'évidence se dégageait des conversions nombreuses opérées par Paul, des grâces spirituelles accordées à ses communautés, confirmant les communications divines qu'il avait reçues lui-même. — πεπίστευμαι au parfait, d'une façon permanente; cf. Rom. III, 2; I Cor. IX, 17; la leçon πεπίστευταί μοι de F G est une traduction du latin, *creditum est mihi*. — τῆς ἀκροβυστίας désigne les incirconcis comme objet de l'apostolat (cf. II, 8-9), non un évangile qui leur fût propre : TERT. *De praescr.* XXIII : *inter se distributionem officii ordinaverunt, non separationem evangelii, nec ut aliud alter, sed ut aliis alter praedicarent* (ou *praedicet*). — καθώς indique l'égalité. Si Paul cite Pierre seul comme chargé d'évangéliser les Juifs, c'est à cause de sa prééminence reconnue parmi les Apôtres; il ne songe pas plus à contester la vocation des autres Apôtres parmi les Juifs qu'à contester la vocation de Barnabé parmi les gentils. Sa pensée n'est pas de constituer deux églises, non plus que deux évangiles, ni de faire deux parts dans le gouvernement de l'Église. Il entend simplement que l'office qui lui est confié d'évangéliser les gentils est du même ordre que celui qui est confié à Pierre, ce qui n'est pas limiter strictement l'activité de l'un et de l'autre. Ce n'est pas non plus s'attribuer le titre de chef de l'apostolat chez

notables, quelle était leur situation, peu m'importe, — Dieu ne fait pas acception de la personne humaine, — car les notables ne m'ont rien imposé, [7]mais au contraire, ayant constaté que j'ai reçu mission pour l'évangile des incirconcis comme Pierre pour la circoncision, [8]car celui qui a donné sa force à Pierre pour l'apostolat de la circoncision m'a donné aussi sa force pour les gentils, [9]et

les gentils; jamais Paul n'a émis, même de loin, une prétention semblable. Loisy : « On remarquera que Paul ne présente pas son idée des deux chefs, mais celle des deux apostolats comme ayant été la base de l'entente conclue à Jérusalem ». Mais alors où est la théorie des deux chefs? Si Paul met sa personne en avant, c'est dans l'intérêt de sa cause. Dieu ayant pourvu en sa personne à l'évangélisation des gentils, cet apostolat avait ses principes, sa méthode, ses résultats, que les judaïsants n'avaient pas le droit de tenir pour non avenus. Dans ce sens on eût pu parler d'un évangile des circoncis.

8) C'est ce qu'explique encore le v. 8. Le sujet sous-entendu est Dieu, déjà omis I, 6. 15. L'omission du Christ serait moins naturelle, d'autant que l'appel de Paul à l'apostolat vient de Dieu, I, 15. — Πέτρῳ est un *dat. commodi* (*Zahn, Lietz.*), et en effet le sens n'est pas que Dieu a travaillé *dans* Pierre, auquel cas ἐν serait exprimé comme dans Mt. XIV, 2, etc. Mais l'opération divine peut être utile à Pierre soit en fournissant un cadre à son activité (« celui qui a procuré à Pierre l'apostolat » [*Loisy*]), soit en l'aidant, comme c'est le sens ici, puisque le secours est donné « en vue » de l'apostolat, de même que dans le texte qu'on cite des Proverbes (XXXI, 12), où la femme collabore avec son mari ἐνεργεῖ γὰρ τῷ ἀνδρὶ εἰς ἀγαθὰ πάντα τὸν βίον. — εἰς τὰ ἔθνη, construction abrégée pour ne pas répéter « dans l'apostolat des gentils ».

9) γνόντες complète ἰδόντες. Après avoir constaté la mission de Paul par les faits, les autorités reconnaissent et apprécient en elle-même la grâce à lui conférée, comme apôtre, convertisseur, fondateur d'églises chez les Gentils. — Ἰάκωβος est sans doute le Jacques de I, 19, qu'il n'était pas besoin de désigner une seconde fois comme frère du Seigneur, d'autant que Jacques, fils de Zébédée, étant mort dans l'intervalle, il n'y avait plus de confusion possible. Il est nommé le premier, car les mss., surtout latins, qui ont mis Pierre avant lui, ont corrigé pour ménager la primauté de Pierre. Soin superflu, car elle résulte assez de I, 18 et II, 7. 8. Chacun savait que les rapports de Jacques avec le Seigneur durant sa vie, et comme son disciple, avaient été moins intimes que ceux de Pierre. Même à Jérusalem, ce dernier avait toujours tenu le premier rang, comme le prouvent les Actes et même Gal. I, 18. Si donc Jacques est nommé le premier au moment où les autorités se décident en faveur de Paul, c'est que son adhésion, sans être plus importante, était plus caractéristique. Jacques même! les judaïsants devaient se le dire. — οἱ δοκοῦντες n'est plus dans le sens du v. 2, mais s'entend vraisemblablement des mêmes personnes. Le verbe est toujours au présent; au moment où Paul écrit, Jacques, Pierre et Jean sont encore tenus pour des colonnes sur

τὴν χάριν τὴν δοθεῖσάν μοι, Ἰάκωβος καὶ Κηφᾶς καὶ Ἰωάνης, οἱ δοκοῦντες στύλοι εἶναι, δεξιὰς ἔδωκαν ἐμοὶ καὶ Βαρνάβᾳ κοινωνίας, ἵνα ἡμεῖς εἰς τὰ ἔθνη, αὐτοὶ δὲ εἰς τὴν περιτομήν· [10] μόνον τῶν πτωχῶν ἵνα μνημονεύωμεν, ὃ καὶ ἐσπούδασα αὐτὸ τοῦτο ποιῆσαι.

lesquelles repose l'édifice de l'Église (I Cor. III, 9); la métaphore, très naturelle, se trouve chez les anciens et chez les Juifs; dans le N. T., cf. Apoc. III, 12. Loisy, qui fait mourir Jean en l'an 44, a dû changer encore ici le présent en passé : « ceux qu'on regardait comme colonnes ». — δεξιὰς ἔδωκαν. S'il fallait prendre ce geste à la lettre, on croirait voir les « colonnes », après une longue conférence, se décider enfin, sur un mouvement de Pierre, le plus spontané, et tendre les mains droites à Paul et à Barnabé. Mais l'expression était devenue depuis longtemps métaphorique, puisqu'on disait d'une seule personne : « tendre les mains droites » (I Macch. XI, 50; XIII, 50; *Light.*). Il s'agit donc d'un accord qui eut quelque solennité, mais qui n'a pas nécessairement pour antécédent la défiance ou le désaccord. Donner sa main droite pour engager sa foi est un usage qui vient probablement des Perses (*Light.*), mais qui avait pris racine dans Israël (Esdr. X, 19; I Macch. VI, 58 etc.). L'accord est celui du lien très étroit (κοινωνία) qui unit les chrétiens (II Cor. IX, 13; Act. II, 42), unis entre eux comme ils le sont avec Jésus-Christ (I Cor. I, 9) et avec l'Esprit-Saint (II Cor. XIII, 13). Or le but de l'accord était naturellement de continuer à prêcher l'évangile; Paul l'insinue clairement sans mettre avant « chez les gentils » un verbe que le lecteur aura à suppléer, « aller » ou « s'adresser à » ou plutôt « porter l'évangile ». Il maintient ici la séparation des domaines : d'un côté Paul et Barnabé pour les gentils, de l'autre les « colonnes » pour les Juifs. Quand il écrivait aux Galates, Paul savait par sa propre expérience que la distinction n'avait rien d'absolu. S'il s'exprime si nettement, et par trois fois, c'est qu'à Jérusalem on régla vraiment ainsi les choses, prenant le passé pour type et mesure de l'avenir, mais sans prétendre enchaîner la liberté apostolique ni la grâce de Dieu. Il n'y a aucune raison de croire que Paul ait imaginé plus tard, contre sa propre pratique, « l'idée de deux apostolats radicalement distincts, indépendants l'un de l'autre, et sans autre rapport que celui d'une lointaine (?!) charité » (*Loisy*). Aussi bien la περιτομή n'avait pas alors le même sens qu'aujourd'hui.

Pour nous qui voyons les Juifs dispersés dans le monde entier, « la circoncision » indique uniquement la race unie par un lien religieux. Mais alors il existait une nation juive, sinon un État indépendant, comme centre de la *diaspora* répandue dans le monde romain, et c'est à la nation que s'appliquait surtout le terme ἡ περιτομή comme terme de l'évangélisation distincte des gentils. Paul renonce résolument à prêcher aux Juifs chez eux, et il n'a jamais entrepris sur le domaine de Jacques; les apôtres de Jérusalem, surtout en tant que Jacques est à leur tête, concentreront leur activité sur la Palestine. Mais la vocation de Pierre est universelle, et Paul ne s'étonnera pas de le trouver à Antioche, tandis que lui-même prêchera aux Juifs répan-

ayant reconnu la grâce qui m'a été donnée, Jacques et Céphas et Jean, qui passent pour les colonnes, donnèrent la main à moi et à Barnabé [en gage] d'union, de façon que nous fussions pour les gentils, et eux pour la circoncision; [10]nous devions seulement nous souvenir des pauvres, ce que j'ai toujours eu à cœur de faire.

dus chez les gentils. Qu'il y ait eu dans l'accord un sentiment de cette distinction géographique, c'est ce que prouve le v. 10.

10) ἵνα est parallèle à ἵνα du v. précédent, et par conséquent se rattache à l'accord qui y est annoncé, sans qu'on soit obligé de sous-entendre un verbe. Les mots μόνον τῶν πτωχῶν sont placés en avant pour leur donner plus de force (cf. I Cor. VII, 29; II Cor. II, 4 mais non Rom. XI, 31). On ne demande à Paul que cela, on n'impose pas d'autre condition à son zèle, mais on le lui demande comme gage d'union. Ce « souvenir des pauvres » est une manière délicate d'exprimer la collecte des aumônes, mais il s'agit bien de pauvres, c'est-à-dire de communautés spécialement dans le besoin, où les pauvres sont plus nombreux et ne peuvent être soulagés par les ressources locales. — ἐσπούδασα, au singulier, parce que Paul ayant quitté Barnabé peu après ne répond que pour lui; à l'aoriste pour indiquer une ou plusieurs occasions. — αὐτὸ τοῦτο insiste sur la prestation ponctuelle.

Qui sont ces pauvres, et pourquoi se souvenir d'eux spécialement? — Il est clair qu'ils appartiennent au judaïsme, et que les dons seront demandés aux gentils. En fait nous savons par la pratique de Paul (Rom. XV, 26 s.; I Cor. XVI, 3; II Cor. IX, 1 s.; Act. XXIV, 17) que ces pauvres sont ceux de Jérusalem. Comme rien n'indique une restriction par rapport au v. 9, il faut donc que ce verset lui-même ait en vue surtout les Juifs de Palestine quand il nomme la circoncision. L'Église de Jérusalem fut dès le début très préoccupée du soin de ses pauvres. Comme les Juifs de la cité sainte s'étaient fait une habitude de recevoir les dons de la Diaspora, les juifs convertis, habitant un pays dénué de ressources, trouvaient sans doute naturel que les riches chrétiens des villes opulentes leur fissent parvenir des secours. C'est encore la situation aujourd'hui, où les chrétiens latins reçoivent les aumônes du dehors par l'entremise des Franciscains, les orthodoxes par les soins du couvent grec. De plus, Paul lui-même voyait dans ces collectes un hommage rendu à la cité sainte qui avait été pour les gentils le point de départ des bienfaits spirituels (Rom. XV, 27; II Cor. IX, 12 ss.).

Rien n'indique que les Apôtres aient voulu lui concilier les chrétiens de Jérusalem, et Paul lui-même ne savait pas trop comment ils recevraient ses dons (Rom. XV, 31). Mais il est impossible d'aller plus loin et de voir dans les aumônes une preuve de dépendance vis-à-vis de l'Église de Jérusalem. Cette opinion de Keim, Hilgenfeld, Pfleiderer, a été reprise par M. Loisy avec une certaine atténuation : « Nul ne songeait à un rapport de dépendance hiérarchique », mais « l'apostolat chrétien restait coordonné en fait et, jusqu'à un certain point, subordonné à son point de départ comme à son centre actuel ». La communauté de Jérusalem n'aurait point été dans une telle

11 Ὅτε δὲ ἦλθεν Κηφᾶς εἰς Ἀντιόχειαν, κατὰ πρόσωπον αὐτῷ ἀντέ-

indigence : « Paul lui-même, dans la seconde aux Corinthiens (IX, 12-13), dira que la collecte ne se fait pas que pour le besoin des « saints », mais aussi « en obédience de confession évangélique » et en acte de « communion » ecclésiastique ». Si le raisonnement tiré de II Cor. IX, 12-13 était concluant, il faudrait conclure à une véritable dépendance des gentils, car, que signifie « en obédience de confession évangélique », si l'obédience va des Corinthiens aux saints de Jérusalem, comme Loisy l'insinue assez clairement? Il est vrai que ce n'est point le sens de ce texte, où ἐπὶ τῇ ὑποταγῇ dépend de δοξάζοντες. Ceux de Jérusalem sont heureux de l'obéissance des Corinthiens à la doctrine de l'évangile, et, quant à la communion, elle est εἰς αὐτοὺς καὶ εἰς πάντας, car ce bienfait particulier s'étend aussi à tout le christianisme. Et il s'agit bien vraiment non pas de la communauté des saints comme telle, qui lèverait une contribution pour exercer son droit, mais des pauvres de cette communauté. De même qu'il n'est ici question que des pauvres, dans Rom. XV, 26 Paul dit expressément : « pour les pauvres des saints qui sont à Jérusalem ». Il est donc très injuste de dire de notre verset : « Cette façon de présenter les choses dissimule une bonne partie de la vérité ».

11-21. Troisième point de la discussion personnelle : Paul défend les principes de l'évangile, sur lesquels il est d'accord avec Pierre, contre les conséquences qu'on pourrait tirer de la pratique de Pierre a Antioche.

A Jérusalem, on avait résolu seulement la question posée : fallait-il obliger les gentils à la pratique de la Loi et spécialement à la circoncision? On l'avait décidée d'après les lumières répandues par l'action de l'Esprit-Saint. Il paraissait sans inconvénient d'avoir deux régimes pour les judéo-chrétiens et pour les gentils, puisque les apostolats étaient distincts. Mais, en dehors de Jérusalem où l'élément juif était absolument dominant, les communautés étaient mélangées, ou plutôt les chrétiens d'une ville ne pouvaient former une communauté qu'à la condition de s'entendre sur la pratique de la Loi. La décision de Jérusalem supposait que la Loi n'était pas nécessaire au salut, que tous cherchaient dans la foi au Christ. Il paraissait équitable que dans une communauté composée en grande majorité de gentils, comme à Antioche, les chrétiens juifs d'origine renonçassent, en faveur de la fraternité, à des pratiques qui ne leur étaient point indispensables pour être sauvés.

C'est ce que pensa Pierre, qui n'hésita pas à partager le repas des gentils. Mais les Juifs pouvaient-ils se dispenser de la Loi? D'autres ne l'admettaient pas, et vinrent à Antioche le dire au nom de Jacques, probablement sans en avoir reçu mission. Pierre céda. Mais Paul lui résista en face. Apôtre qui tenait sa mission de Jésus-Christ, dont l'évangile avait été reconnu par les chefs de l'Église, il était aussi celui qui savait tirer des principes les conclusions pratiques. Si les pseudo-apôtres des Galates l'ont accusé d'opportunisme, comme il est très vraisemblable (I, 10; V, 11), quelle apologie plus décisive de sa conduite que son attitude en face de Pierre, après la défection de Barnabé!

11 Mais quand Céphas vint à Antioche, je lui résistai en face,

11-14. L'INCIDENT D'ANTIOCHE.

Les faits sont exposés en quelques mots très expressifs, sans aucun commentaire sur la gravité de la situation. Le danger apparaît clairement dans l'énergique apostrophe de Paul. Des concessions d'ordre pratique, qui paraissaient fort légitimes, mettaient en question le principe même de la liberté des gentils.

11) ἦλθεν Κηφᾶς, on ne sait ni pourquoi Pierre vint à Antioche, ni à quel moment précis. Comme Barnabé s'y trouvait aussi en même temps que Paul, et qu'ils ne tardèrent pas à se séparer (Act. xv, 36 ss.), il est probable que la visite de Pierre eut lieu peu après la réunion de Jérusalem (Act. xv, 35). Paul le nomme Céphas, comme I, 18 et II, 9. Les anciens ont trouvé tout le rôle qu'il joue dans cet épisode peu digne du prince des Apôtres. Les uns, comme Origène, Jérôme, Chrysostome, Théodoret, n'ont vu dans les reproches qu'il essuya de Paul qu'une scène concertée. Cette opinion à laquelle Jérôme, vivement pressé par saint Augustin, finit par renoncer, n'a pas reparu chez les modernes. Une autre échappatoire qui date de Clément d'Alexandrie (dans Eus. *H. E.* I, XII) a eu la vie plus dure; elle consiste à dire que Céphas était un disciple, et non Pierre (encore Vallarsi, Hardouin, puis Vincenzi en 1875). Aujourd'hui personne ne conteste l'identité de Céphas et de celui que Jésus a choisi pour être le fondement de son Église. Son importance dans l'église primitive ressort nettement du récit qui est si peu obligeant pour lui. L'ancienne tradition ecclésiastique lui attribuait la fondation du siège d'Antioche, qu'Eusèbe (*Chron.*) plaçait en l'an 44. — κατὰ πρόσωπον « en face », et non pas « en apparence », comme si Pierre avait joué le rôle de celui qui fait des objections au conférencier, et ne se lasse jamais de se faire battre dans l'intérêt des auditeurs. Cette scène de comédie ne parut point à des Orientaux indigne de si graves personnages. Augustin en jugea autrement et montra qu'en tout cas la *reprehensio dispensatoria* s'accordait mal avec le verdict si net de Paul, inspiré par l'Esprit-Saint qui ne peut mentir (*Ep.* LXXXV, 6). — κατεγνωσμένος n'est pas « répréhensible », qui serait καταγνωστέος, car le participe ne peut être pris pour l'adj. verbal. On traduit « condamné » (*Light., Zahn, Loisy*), la conduite de Pierre portant en elle-même sa propre condamnation, ce qui est plus que subtil. S'il était condamné, pourquoi le convaincre de ses torts? D'autres (*Luther*, etc., *Corn.*) entendent « repris », « accusé ». Mais ce ne serait donc pas Paul qui aurait pris l'initiative? or il semble bien se donner tout l'honneur de l'épisode. Le seul sens acceptable est celui de coupable : « parce qu'il s'était mis dans son tort » (*Loisy*, dans sa traduction). κατεγνωσμένος peut avoir ce sens par l'intermédiaire de « trouvé en faute ». — Paul ne dit pas encore qu'il a repris Pierre devant tout le monde. Il donne en quelques mots la clef de tout ce qui va suivre. Il résiste à Pierre, ce qui suppose que celui-ci était investi de l'autorité et passait dans l'opinion des fidèles pour lui être supérieur, et il résiste en face, sans s'arrêter à l'ascendant qui devait lui imposer plus de déférence ou même l'obéissance. S'il est, pour ainsi dire, sorti de ses gonds,

στην, ὅτι κατεγνωσμένος ἦν. [12]πρὸ τοῦ γὰρ ἐλθεῖν τινὰς ἀπὸ Ἰακώβου μετὰ τῶν ἐθνῶν συνήσθιεν· ὅτε δὲ ἦλθον, ὑπέστελλεν καὶ ἀφώριζεν ἑαυτόν, φοβούμενος τοὺς ἐκ περιτομῆς. [13]καὶ συνυπεκρίθησαν αὐτῷ καὶ οἱ λοιποὶ

prenant vis-à-vis de Pierre une attitude anormale, c'est parce que celui-ci était coupable. D'après Cornely, cette circonstance a fourni à Paul une excellente occasion de démontrer qu'il n'avait pas seulement été reconnu dans le concile l'égal des Apôtres, mais qu'il s'était comporté en égal avec le prince des Apôtres lui-même, égal dans l'apostolat, sinon dans le gouvernement de toute l'Église qui n'était pas en question. Le texte indiquerait plutôt que Paul, confiant dans la sûreté de son évangile, n'a pas hésité à affronter l'ascendant de Pierre qui entraînait tous les autres, se réservant de lui prouver à lui-même, et par lui aux Galates, que c'était avec raison. Plus la personne de Pierre était haute et supérieure à son interlocuteur dans l'opinion, plus l'avantage était signalé.

12) Dans ἐλθεῖν τινὰς ἀπὸ Ἰακώβου, il faut joindre ἐλθεῖν et non τινάς avec ἀπὸ Ἰακώβου (*Chrys.* et *Aug.*). Ce sont probablement des personnages envoyés par Jacques (cf. Mc. v, 35; Mt. xxvi, 47; I Thess. iii, 6). Si c'étaient seulement des gens de l'entourage de Jacques (*Corn. Zahn*), leur arrivée n'eût point fait tant d'effet. Cornely s'efforce de mettre Jacques hors de cette affaire; il n'avait pas, comme évêque de Jérusalem, à envoyer des visiteurs dans l'Église d'Antioche. Et en effet nous ne savons pas quel était son but. Mais, outre que la juridiction n'était pas alors si strictement délimitée, Jacques, sans faire acte de juridiction, tenait sans doute à s'informer de ce qui se passait là-bas, sinon chez les gentils convertis, du moins chez les chrétiens d'origine juive (*Belser*). Il va sans dire que ses mandataires ont pu, comme il arrive souvent, dépasser ses instructions (cf. Act. xv, 24). Avant l'arrivée des envoyés de Jacques, Pierre mangeait (συνήσθιεν) habituellement avec les gentils convertis. — συνεσθίειν signifie simplement prendre son repas (Lc. xv, 2; I Cor. v, 11). D'après Loisy : « comme les fidèles d'Antioche n'avaient pas accoutumé de prendre ensemble leur repas de chaque jour, les repas dont il s'agit ici sont les repas de la communauté, « le repas du Seigneur ». Sans être aussi exclusif, Cornely incline dans le même sens, car il lui paraît peu probable que les Apôtres aient perdu leur temps en acceptant des invitations à dîner. Mais précisément dans ces occasions plus apprêtées, on aurait pu prendre des précautions pour ne pas choquer les judéochrétiens, si la chose eût été possible. On ne s'y arrêtait pas, parce que dans les rencontres, dans les maisons et sur les routes, les judéo-chrétiens et Pierre à leur tête n'hésitaient pas à manger avec les gentils, au risque de se contaminer, d'après la Loi et les coutumes pharisaïques. Sans même aller jusqu'à manger du porc ou des viandes étouffées, ils auraient contracté comme Juifs une grave impureté en prenant part à un repas d'où ces mets et beaucoup d'autres n'auraient pas été exclus, sans parler du lavage des plats, etc. Cette difficulté n'avait point été réglée par le concile de Jérusalem, dont les dispositions alimentaires, imposées aux gentils (Act. xv, 20 et 29), étaient loin de rendre légitime pour des Juifs la manducation en commun avec des gen-

parce qu'il s'était donné tort. 12 En effet avant que certains fussent venus d'auprès de Jacques, il mangeait avec les gentils; mais lorsqu'ils furent venus, il se déroba et se sépara, craignant ceux de la circoncision. 13 Et les autres Juifs aussi dissimulèrent avec lui,

dils, s'agît-il de consommer des provisions de route au bord d'un fossé. La séparation était encore plus sensible dans l'ordre religieux, puisque des chrétiens n'auraient pu commémorer ensemble la mort du Seigneur par le repas eucharistique.

— ὅτε δὲ ἦλθον (et non ἦλθεν) s'entend des envoyés de Jacques. Dans le doute sur la qualité des aliments, la pureté des plats, etc., un juif n'avait qu'une attitude à prendre, s'abstenir absolument de manger avec les gentils. C'est sans doute ce que firent les Juifs venus de Jérusalem, où les judéo-chrétiens se croyaient tenus d'observer la Loi. Leurs exemples, et peut-être leurs paroles, déterminèrent une réaction. D'après le texte, elle commença par Pierre, ce qui rend bien vraisemblable une démarche des envoyés de Jacques auprès de lui.

— ὑπέστελλεν καὶ ἀφώριζεν ἑαυτόν, les imparfaits (comme συνήσθιεν) prouvent que la situation dura quelque temps. Pierre se retirait, dans les occasions où il eût été exposé à manger avec les gentils, et même se mettait à l'écart ouvertement si l'occasion ne pouvait être évitée d'avance. Il le faisait par crainte (φοβούμενος) de ceux qui étaient originaires de la circoncision (τοὺς ἐκ περιτομῆς), c'est-à-dire des Juifs convertis, non point spécialement de ceux d'Antioche, qui suivaient une pratique large, mais des judéo-chrétiens en général, que les envoyés de Jacques auraient pu ameuter contre lui. φοβούμενος ne signifie pas nécessairement une crainte servile, la peur de la mort ou des mauvais traitements, mais ne suggère pas que Pierre voulut seulement éviter de scandaliser les nouveaux venus. Plutôt redouta-t-il leurs réclamations, dénonciations, indignations, clameurs. C'est que, s'il a été éclairé sur le fond des choses par la vision relative au centurion Corneille (Act. x, 14 ss.), il ne paraît pas avoir cessé, étant à Jérusalem, de pratiquer la Loi. Sa nouvelle attitude devait susciter des commentaires. Estime-t-il donc, depuis qu'il est à Antioche, qu'elle ne lie plus les Juifs, ou agit-il contre sa conscience? Pierre évita de s'expliquer et crut devoir éviter la lutte en se retirant. Mais un Pierre ne pouvait se retirer sans bruit.

13) Le moment vint où, sa conduite étant connue, il y eut comme un moment de déclanchement dans l'attitude des autres Juifs convertis (συνυπεκρίθησαν [à l'aoriste]) et Barnabé lui-même fut entraîné à s'associer à leur dissimulation, à celle des Juifs et à celle de Pierre.

Il ne nous semble pas possible que τῇ ὑποκρίσει soit un datif instrumental, comme si Barnabé avait été entraîné par la dissimulation des autres (*Sieff. Lietz.*), car il fut plutôt entraîné par l'autorité de Pierre et des autres. On ne peut pas dire non plus qu'il fut entraîné vers leur dissimulation, ce qui serait εἰς τὴν ὑπόκρισιν.. Il faut plutôt (avec *Zahn*) tenir compte du σύν du verbe composé et qui exerce son influence sur τῇ ὑποκρίσει (cf. Rom. xii, 16 et Gen. xix, 15 συναπόλῃ ταῖς ἀνομίαις τῆς πόλεως).

Ἰουδαῖοι, ὥστε καὶ Βαρνάβας συναπήχθη αὐτῶν τῇ ὑποκρίσει. 14 ἀλλ' ὅτε εἶδον ὅτι οὐκ ὀρθοποδοῦσιν πρὸς τὴν ἀλήθειαν τοῦ εὐαγγελίου, εἶπον τῷ Κηφᾷ ἔμπροσθεν πάντων Εἰ σὺ Ἰουδαῖος ὑπάρχων ἐθνικῶς καὶ οὐκ Ἰουδαϊκῶς ζῇς, πῶς τὰ ἔθνη ἀναγκάζεις Ἰουδαΐζειν; 15 Ἡμεῖς φύσει

Le mot de ὑπόκρισις ne doit pas être traduit par « hypocrisie », où il entre une idée basse : feindre un sentiment qu'on n'éprouve pas pour en retirer avantage. Ce n'est pas le mobile de Pierre. Il demeure cependant que Pierre n'a point conformé sa pratique à ses convictions. Il se croyait affranchi de la Loi, puisqu'il mangeait avec les gentils, et Paul ne suppose pas un instant qu'il l'a fait contre sa conscience. Il avait donc pris parti, et il n'a pas le courage de se défendre. Si maintenant il se retire, il donne à croire qu'il n'a pas agi délibérément, il se rétracte en fait, et la conclusion était naturellement soulignée par les judéo-chrétiens stricts qui n'ont pas laissé sans aucun doute de contribuer au revirement, en alléguant auprès des retardataires l'autorité de Pierre. Quand Barnabé, qui avait défendu si énergiquement à Jérusalem les droits des gentils, qui sans doute longtemps avant Pierre avait mangé avec eux, se fut laissé entraîner, la scission devint complète. Aux gentils convertis il ne restait que Paul. Et peut-être l'amertume d'être abandonné par son ancien compagnon explique-t-elle le peu de soin qu'a pris l'Apôtre de relever le rôle de Barnabé auprès des Galates. Paul seul était demeuré inébranlable. Aussi se décida-t-il à intervenir.

14) ὀρθοποδεῖν n'a pas été retrouvé ailleurs : il ne peut signifier que marcher droit (le classique εὐθυπορεῖν), par opposition à ceux qui dérobent leur marche à la façon des bateaux qui louvoyent. Au moral, c'est agir avec droiture et loyauté. Le présent historique donne de la vivacité à la narration. — Dans πρὸς τὴν ἀλήθειαν τοῦ εὐ., la prép. πρός doit être pour κατά. La vérité de l'évangile était la norme qui devait régler les démarches. Ce doit être la même vérité de l'évangile que II, 5, le point essentiel de la liberté des consciences par rapport à la Loi. Paul ne reproche aucune erreur à Pierre, comme on le verra plus clairement, il lui reproche de ne pas se tenir ferme dans la pratique du principe qu'il reconnaît.

Tertullien a déjà dit le mot décisif (*De praescr.* XXIII) : *conversationis fuit vitium, non praedicationis.* Les chrétiens, Juifs ou gentils d'origine, n'avaient pas cessé de tenir des réunions fraternelles. Paul choisit une de ces occasions pour frapper le coup décisif, et il s'adresse à Pierre, qui est la principale autorité reconnue de tous, dont la conduite avait servi de règle.

— ἔμπροσθεν πάντων est entendu d'une réunion des Juifs et des gentils convertis. Cependant ce qui suit a plutôt l'air d'une explication entre Israélites. Peut-être « tous » doit-il s'entendre de Pierre, des autres Juifs, de Barnabé, de « tous » ceux qui viennent d'être nommés.

— ἐθνικῶς et Ἰουδαϊκῶς, d'après le contexte, signifient évidemment en gentil qui n'est pas tenu à suivre la Loi mosaïque, et en Juif obligé à ses observances. Le présent ζῇς est très difficile, car en ce moment Pierre observait la Loi, et sa conduite antérieure à Antioche n'avait pas été celle de toute sa

si bien que Barnabé lui-même se laissa gagner à leur dissimulation. 14 Mais lorsque je vis qu'ils ne marchaient pas droit selon la vérité de l'évangile, je dis à Céphas en présence de tous : « Si toi, qui es Juif, tu vis en gentil et non en juif, comment obliges-tu les gentils à judaïser? 15 Nous sommes nés Juifs, et non point des pécheurs

vie. Mais elle prouvait qu'à l'occasion Pierre vivait sans observer la Loi et par conséquent ne s'y croyait pas obligé; sa conviction, sinon sa pratique, était permanente.

— ἀναγκάζεις doit être pris dans le sens adouci qu'il a quelquefois; cf. Lc. XIV, 23, et, dans Moulton et Milligan, un papyrus du Fayoûm (110, 4) de 94 ap. J.-C. Si Pierre avait vraiment obligé par ses paroles les gentils à observer la Loi, il aurait manqué formellement aux conventions de Jérusalem, et Paul aurait su le lui dire. Il lui reproche seulement d'exercer une contrainte morale par son exemple. Encore faut-il tenir compte des circonstances et du lieu. Paul ne songeait nullement à empêcher les chrétiens de Jérusalem de vivre à la juive; les gentils n'avaient rien à en conclure, puisqu'on les laissait libres et qu'on leur promettait le même salut. Mais à Antioche les gentils étaient chez eux; les Juifs convertis avaient montré par leur conduite qu'ils ne se croyaient pas obligés à la Loi. Leur volte-face avait l'air d'une rétractation et c'était en tout cas une rupture. Si cette rupture n'était pas exigée par les principes, elle était condamnée par la charité.

Et tout porte à croire qu'elle avait fortement troublé les gentils convertis. Paul ne le dit pas, mais on comprend assez leur étonnement, leur inquiétude quand Barnabé lui-même affecta de ne plus manger avec eux par scrupule religieux. Il semble donc que ἀναγκάζεις n'est point seulement dit en droit, mais en fait. C'était un fait que Pierre obligeait les gentils à judaïser puisque ceux-ci étaient en train de se soumettre aux observances pour ne pas se séparer de Pierre, le prince des Apôtres, l'ami de Jésus, qui depuis la résurrection avait tout dirigé dans l'Église. Le terme de ἀναγκάζεις pourrait paraître exagéré, si l'exemple, venu de si haut, n'avait une vertu singulière pour entraîner. — Ἰουδαΐζειν, vivre à la juive, terme employé par Plutarque, *Vit. Cic.* VII ἔνοχος τῷ Ἰουδαΐζειν.

15-21. Les Juifs convertis au christianisme ne doivent pas revenir a la Loi.

C'est une question toujours controversée de savoir si cette péricope est la suite du v. 14, un discours prononcé à Antioche après l'apostrophe à Pierre et s'adressant à Pierre, ou si c'est un exposé de principes qui s'adresse surtout aux Galates. On s'est demandé aussi si le changement de ton et de thème ne s'était pas produit entre les vv. 15 et 21. Mais il serait impossible de trouver un point de départ ailleurs qu'au v. 15. Théodore de Mopsueste a dit : *incipit vero hinc ipsa dogmata examinare;* cf. *Cat.* ταῦτα γὰρ λοιπὸν διδασκοντός ἐστι, καὶ οὐκέτι εἰς Πέτρον τὸ πᾶν περιίστησιν, ἀλλὰ κοινοῦ τὸν λόγον. Zahn a soutenu cette opinion par de nombreux arguments (avec *Schaefer*). Ce qui ferait incliner dans ce sens, c'est que, surtout à la fin, Paul semble viser des judaïsants beaucoup plus déterminés que Pierre. Lightfoot a pensé que, in-

Ἰουδαῖοι καὶ οὐκ ἐξ ἐθνῶν ἁμαρτωλοί· [16] εἰδότες δὲ ὅτι οὐ δικαιοῦται ἄνθρωπος ἐξ ἔργων νόμου ἐὰν μὴ διὰ πίστεως Χριστοῦ Ἰησοῦ, καὶ ἡμεῖς εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν ἐπιστεύσαμεν, ἵνα δικαιωθῶμεν ἐκ πίστεως Χριστοῦ καὶ οὐκ ἐξ ἔργων νόμου, ὅτι ἐξ ἔργων νόμου οὐ δικαιωθήσεται πᾶσα σάρξ.

sensiblement, le thème s'était un peu transformé, sans qu'on puisse marquer le moment où le discours direct fait la place à des considérations générales. Mais une chose est certaine : c'est que la question traitée est celle des judéo-chrétiens. Elle n'était pas sans intérêt pour les Galates ; mais elle ne se posait pas pour eux. Le vrai terrain de cette discussion était Antioche. Nous admettons donc, avec Éphrem, Chrysostome, Victorin, Jérôme, que le discours que Paul reproduit ici est, pour la substance, celui qu'il a prononcé à Antioche ; pour la substance, car aucun auteur ancien ne se fût cru obligé de reproduire un discours dans les termes précis. C'est peut-être seulement un résumé. Et d'autre part il est évident que tout ne s'applique pas à Pierre, et même il n'y a que le v. 14 qui lui soit adressé directement. Aussitôt après, Paul parle au pluriel, comprenant dans son parti Pierre, du moins quant aux principes, et d'autres judéo-chrétiens. Et il ne faut pas oublier qu'à Antioche il y avait des judaïsants déterminés, peut-être des judaïsants qui n'admettaient pas la liberté des gentils, en tout cas des judaïsants qui croyaient les Juifs tenus d'observer la Loi, et d'après l'argumentation de Paul, pour y trouver la justice. Il leur démontre qu'ayant cherché la justice en Jésus-Christ ils ne sauraient, sans inconséquence, la chercher dans la Loi. Le discours peut très bien avoir été prononcé à l'occasion de l'inconséquence pratique de Pierre, et poursuivre dans son principe l'inconséquence logique des judaïsants. Le premier effet voulu sur les Galates était de leur prouver l'inflexibilité de Paul sur la question de principes, et en même temps leur servir de raisonnement *a fortiori*. Si les judéo-chrétiens ne doivent pas chercher leur justice dans la Loi, à plus forte raison des gentils convertis.

15) Cette phrase est-elle bien de ce Paul qui écrira aux Romains que « Juifs et gentils, tous sont sous le péché » (Rom. III, 9)? Rien ne prouve mieux avec quelle netteté il sait, non seulement exprimer l'idée qui lui tient à cœur, mais se mettre dans l'état d'esprit des autres. Ici tous les mots portent, et jamais rabbin n'exprima plus fortement les privilèges d'Israël. Augustin : *Peccatorum nomen gentibus Iudaei imposuerunt iam vetusta quadam superbia... Secundum eorum morem locutus Apostolus...* (blâmé à tort par *Corn.*). Pierre, Paul, et les autres judéo-chrétiens sont juifs par nature, c'est-à-dire placés par leur naissance, en vertu des privilèges de leur race, dans une atmosphère de pureté morale qui les distingue de ces gentils qui sont pécheurs au contraire par le fait même de leur origine, ἐξ ἐθνῶν ἁμαρτωλοί, tant il leur est difficile d'échapper à la contagion du péché. De fait ἁμαρτωλοί, « les pécheurs », c'étaient les gentils ; cf. I Macch. I, 34 ; II, 48. 62 ; Tob. XIII, 7, et Lc. VI, 32. 33 comparé à Mt. V, 47. — Et sans doute dans cette déclaration superbe y a-t-il un peu d'ironie, car il faudra déchanter.

venus de la gentilité; [16] or sachant que l'homme n'est point justifié par les œuvres de la Loi, mais plutôt par la foi du Christ Jésus, nous aussi nous crûmes en le Christ Jésus, pour être justifiés par la foi du Christ et non par les œuvres de la Loi, car, par les œuvres

Ces Juifs, purs par leur race, ont aussi besoin d'être justifiés par la foi.

16) Χριστοῦ Ἰησοῦ (*Nestle*), 'I. X. (*Soden*). Le privilège des Juifs concédé aux judéo-chrétiens, et largement, néanmoins la vérité chrétienne reconnue par tous les chrétiens demeure, à savoir que l'homme ne trouve pas sa justice dans les œuvres de la Loi, mais bien par la foi, et cette conviction est présentée comme la raison pour laquelle on croit, afin d'être justifié.

— δέ ne suppose pas l'omission d'un μέν dans la phrase précédente. Il y a entre les deux une pause qui ne va peut-être pas jusqu'au point, comme dans la Vg., mais qui dépasse une simple virgule (*Nestle*), et δέ marque l'opposition entre le point de vue purement juif et la foi chrétienne. D'ailleurs εἰδότες se rapporte à Pierre et à Paul, qui reviennent sous la forme καὶ ἡμεῖς, sorte d'apodose pour la protase εἰδότες.

— οὐ δικαιοῦται. Le présent indique clairement qu'il ne s'agit pas d'une déclaration de justice au jour du jugement, mais d'une justice acquise actuellement, non par les œuvres de la Loi, mais par la foi en Jésus. C'est pour acquérir cette justice que Pierre et Paul ont cru, comme cela résulte, premièrement du rapport entre εἰδότες et ἐπιστεύσαμεν, deuxièmement de la phrase qui commence par ἵνα, en indiquant le but. Mais ce raisonnement, dont l'expression du moins est paulinienne, a-t-il vraiment déterminé la foi de Pierre? Sans doute quand il a cru en Jésus n'a-t-il point raisonné en cette rigueur, mais Pierre avait sûrement un vif sentiment du péché (Lc. v, 8), et les sentiments que Paul lui prête ici conformément aux siens propres sont précisément ceux qu'il exprime dans les Actes : impossibilité de porter le joug de la Loi et recours à la grâce : ἀλλὰ διὰ τῆς χάριτος τοῦ Κυρίου Ἰησοῦ πιστεύομεν σωθῆναι (Act. xv, 11). — ἐξ ἔργων νόμου, « en vertu des œuvres de la loi », par une vertu qui sortirait de l'exercice des œuvres de la Loi; cf. Rom. III, 20 et le Commentaire.

L'épitaphe de Regina, récemment découverte dans la Catacombe de Monteverde (cf. *RB.* 1917, p. 319), exprime ἔργα par *facta*. Voici l'énumération des vertus qui font espérer à son mari qu'elle a mérité le paradis : *Hoc tibi praestiterit pietas, hoc vita pudica,* | *hoc et amor generis, hoc observantia legis,* | *coniugii meritum, cuius tibi gloria curae.* | *Horum factorum tibi sunt speranda futura.* On aura remarqué parmi ces vertus l'attachement à la race juive et l'observance de la Loi.

— ἐὰν μή dépend de οὐ δικαιοῦται (on n'est pas justifié si ce n'est par la foi); il a donc bien le sens exclusif. Il ne faudrait pas entendre que les œuvres ne justifient que si elles sont accompagnées de la foi, et ce ne fut jamais le système catholique (contre *Sieffert*). — Entre διὰ πίστεως et ἐκ πίστεως (même verset) il est impossible de faire une distinction réelle quant à la substance de l'acte; διά désigne la foi comme le moyen de la justification, ἐξ comme

17 εἰ δὲ ζητοῦντες δικαιωθῆναι ἐν Χριστῷ εὑρέθημεν καὶ αὐτοὶ ἁμαρτωλοί,

l'acte d'où elle procède. Cf. pour le rapprochement des deux prépositions dans la même phrase Rom. III, 30 et le Commentaire, p. 138.

— καὶ ἡμεῖς « nous aussi », renonçant à nos privilèges de Juifs. — ὅτι introduit la citation du Ps. CXLII (CXLIII), 2, comme διότι dans Rom. III, 20. Il est impossible que Paul n'ait pas eu conscience qu'il alléguait l'Écriture. D'ailleurs il le fait librement. Dans les deux endroits il ajoute ἐξ ἔργων νόμου qui met le verset du psaume dans la situation voulue; πᾶς ζῶν est remplacé par πᾶσα σάρξ, tandis que ἐνώπιον αὐτοῦ (σου dans le ps.) est omis dans Galates, où le nom de Dieu ne précède pas la citation. Ce qui a paru décisif à Paul dans cette autorité c'est le πᾶς ζῶν « tout vivant » ou, comme il transcrit, « toute chair » : si personne absolument n'est justifié devant Dieu, les Juifs non plus même avec les œuvres de la Loi. — δικαιωθήσεται n'est point eschatologique. Le futur demeure tel qu'il était dans le verset cité; dans le texte de Paul il signifie qu'une pareille justification ne se produira jamais (futur logique, cf. sur Rom. III, 20).

17) Sens général. Ce verset est extrêmement difficile. Les versets 15 et 16 sont clairs : ils expriment les raisons pour lesquelles un Juif est devenu chrétien. La suite exigerait une affirmation comme celle-ci : « or il ne faut pas revenir en arrière », et on aurait la conclusion au v. 18 : « car revenir à ce qu'on a abandonné, c'est confesser qu'on a eu tort ». Au lieu de cela nous avons le v. 17 qu'il est très difficile de faire rentrer dans l'argumentation. M. Loisy l'a tenté de la sorte : « Mais si, après avoir ainsi cherché à être faits justes devant Dieu en entrant dans le Christ par la foi... les Juifs chrétiens « se trouvent aussi pécheurs », s'avouant tels en ayant l'air de chercher dans la pratique de la Loi un autre mode de justification, comme si la foi avait laissé encore subsister le péché, ce sera donc que le Christ aura été « ministre de péché », produisant dans l'homme ce péché dont on espérerait se dégager par la Loi! Hypothèse injurieuse au Christ et à son œuvre »! — Cette interprétation est très séduisante comme rentrant parfaitement dans la situation et dans le contexte. Mais il ne paraît pas possible de l'adopter. Les mots ζητοῦντες (au présent) et εὑρέθημεν ne peuvent signifier : « après avoir cherché... nous avons reconnu »; καὶ αὐτοὶ ἁμαρτωλοί n'est pas : « que nous sommes encore pécheurs », mais « que nous sommes aussi pécheurs ». On ne peut dire en même temps que le péché *subsiste* seulement, et que le Christ le *produit*. De plus après : « nous reconnaissant pécheurs », il faudrait sous-entendre : « nous retournons à la Loi ». — Il faut donc en revenir à la solution qui a prévalu jusqu'à ce jour, et regarder le v. 17 comme se rattachant à ce qui précède, exprimant en manière d'objection une conséquence qui est rejetée. Mais cela peut être entendu de bien des manières différentes, qu'on peut réduire à deux principales (*Light. Sieff.*) : *a*) On peut supposer d'abord (*Chrys.* et son école, etc. *Corn.*) que la phrase conditionnelle εἰ δέ est une supposition absurde, d'où ἄρα tire une conséquence juste comme déduction, mais qu'il faut rejeter puisqu'elle émane d'un principe faux. A savoir : « Si nous avons commis un péché en cherchant la justice dans le Christ, le

de la Loi, « aucune chair ne sera justifiée ». [17]Que si, alors que nous cherchons à être justifiés dans le Christ, nous sommes nous aussi

Christ est donc ministre de péché : or il ne peut pas l'être, nous n'avons donc pas commis de péché par notre démarche vers le Christ ». Dans cette manière, il faudrait lire ἄρα, sans interrogation, puisque la conclusion est rigoureuse, ce qui est contraire à la pratique de Paul, qui fait toujours précéder μὴ γένοιτο d'une interrogation. De plus la pensée, juste en elle-même, est trop évidente pour des chrétiens, et n'est point en situation. Enfin elle donne à ἁμαρτωλοί le sens vague de pécheurs, tandis que l'expression καὶ αὐτοὶ ἁμαρτωλοί se rapporte au sens donné plus haut à ἁμαρτωλοί (v. 15). Cornely a essayé de parer l'objection en paraphrasant : « des pécheurs semblables aux gentils », ce qui est bien le sens du texte, mais les gentils n'ont rien à faire dans son interprétation où il s'agit seulement de savoir si l'on commet un péché en renonçant à la Loi.

b) Il faut donc (avec *Light. Sieffert, Lipsius*) expliquer la tournure selon le mode paulinien ordinaire, d'une proposition en apparence plausible, et qui a même un sens vrai, mais qu'un esprit mal fait entend mal, et dont il tire une conséquence fausse. De ce qui précède on pouvait conclure dans le sens de Paul qu'en cherchant la justification dans le Christ un Juif renonçait à sa situation privilégiée et se mettait au rang des pécheurs. Paul admettrait parfaitement ce sens, assuré de trouver dans le baptême la rémission des péchés. Mais la proposition pouvait être mal prise : « Si nous, judéo-chrétiens, nous trouvons tout à coup, ayant renoncé à notre justice légale, être aussi des pécheurs, c'est donc que le Christ est ministre du péché ». A cet abus de ses prémisses, Paul répond : à Dieu ne plaise! Et il réplique au v. 18 : C'est bien plutôt en revenant à la Loi que je me montrerais transgresseur!

Ce sens du v. 17 ressortira des explications du détail.

ζητοῦντες, c'est l'effort supposé par l'acte de foi (ἐπιστεύσαμεν v. 16); le participe est au présent parce que Paul se reporte par la pensée au moment du baptême; plutôt « au moment où » que « par le fait de chercher ». — δικαιωθῆναι ἐν Χριστῷ la justification dans le Christ doit être entendue d'après le verset précédent, par le moyen de l'acte de foi. Au moment où l'on devrait posséder la justification, il se trouve qu'on s'est rangé parmi les pécheurs! καὶ αὐτοί à la première personne du pluriel répond à ἡμεῖς du v. 15, nous-mêmes qui étions et qui sommes encore Juifs de naissance; εὑρέθημεν « nous avons été trouvés », et non pas « nous nous estimons », il se trouve que nous sommes. ἁμαρτωλοί, l'antithèse de ce que nous étions, c'est-à-dire rangés parmi ceux qui n'ayant pas la Loi sont dépourvus de l'espérance propre du salut, les pécheurs sortis de la gentilité, comme au v. 15. Si l'on entendait ἁμαρτωλοί dans le sens vague de pécheurs, tout le rythme de la phrase serait détruit. L'expression a quelque chose de paradoxal, elle rend bien ce que le Juif regarde comme une déchéance, elle peut être mal comprise. Si vraiment nous en étions là, ne faudrait-il pas conclure que le Christ est cause du

ἆρα Χριστὸς ἁμαρτίας διάκονος; μὴ γένοιτο· [18]εἰ γὰρ ἃ κατέλυσα ταῦτα πάλιν οἰκοδομῶ, παραβάτην ἐμαυτὸν συνιστάνω. [19]ἐγὼ γὰρ διὰ νόμου

péché? La tournure équivoque de la protase donne quelque vraisemblance à cette conclusion, en elle-même blasphématoire.

— Faut-il lire ἆρα « est-il » ou ἄρα « donc »? La seconde manière est exclue, parce que μὴ γένοιτο est toujours précédé d'une interrogation à laquelle il s'oppose avec force. Cependant αρα indique bien ici une déduction. Sieffert écrit ἄρα et donne cependant à la phrase le mode interrogatif. Il semble plus naturel de donner à l'interrogatif ἆρα le sens déductif : « est-il donc? »

— μὴ γένοιτο. Pour cette locution cf. sur Rom. III, 4. Sauf le cas de I Cor. VI, 15 qui est un peu différent, Paul emploie cette formule pour réprouver une doctrine qu'on pourrait être tenté de lui prêter d'après ce qu'il vient d'enseigner. Il s'est servi d'expressions très fortes, et son interlocuteur factice cherche à en faire sortir une conséquence monstrueuse contre laquelle il proteste aussitôt; cf. Rom. III, 4. 6. 31; VI, 2. 15; VII, 7. 13; IX, 14; XI, 1. 11; Gal. III, 21.

Dans le cas présent c'est que la justification par la foi sans la Loi réduit les fidèles au rang des pécheurs : le Christ est-il donc ministre du péché? — Non certes! Dans le système de Chrysostome, etc., ceux qui prétendraient taxer de péché l'abandon de la Loi (d'où il résulterait que le Christ est cause d'un péché) ne pourraient pas, même en apparence, feindre de s'appuyer sur l'enseignement de Paul. Il est dans la nature des choses que μὴ γένοιτο, protestant contre l'interrogation captieuse qui précède, proteste contre la fausse conséquence, non contre une supposition fausse d'où l'on tirerait une conclusion juste.

18) Si l'on revient aux observances après y avoir renoncé, on reconnaît qu'on s'était trompé en les abandonnant, ce qui est se reconnaître transgresseur de la Loi (*Sieff. Loisy,* etc.). La liaison s'entend ainsi : Vous m'objectez que, avec la seule foi au Christ, nous nous mettons parmi les pécheurs. Oui, mais c'est pour être justifiés! Le Christ n'est donc pas cause de péché, *car* c'est bien plutôt dans le cas où je reviendrais à la Loi que je me montrerais transgresseur, παραβάτης, c'est-à-dire violateur d'une loi positive. On ne viole la Loi que si elle oblige : après avoir reconnu qu'elle n'obligeait pas, et m'être comporté en conséquence, je lui rends le pouvoir de m'obliger. Alors oui, si je viole ses ordonnances, je suis non seulement un pécheur comme les gentils, mais même un transgresseur: seulement ce n'est pas le fait de la foi au Christ, c'est le fait de mon inconséquence. Ces paroles, dans l'un ou l'autre sens, sont en situation à Antioche, mais dépasseraient le but si elles visaient Pierre, qui n'a évidemment pas eu l'intention de rétablir comme un principe l'autorité de la Loi. Pourquoi Paul n'aurait-il pas eu en vue les judaïsants purs qui sûrement se trouvaient dans l'assemblée?

— συνιστάνω (ou συνίστημι) n'a pas le sens de « se constituer » (*Loisy* avec Vulgate), mais plutôt de se montrer, se convaincre soi-même. Cf. II Cor. VI, 4; VII, 11 (où la Vg. a *exhibere*), et Rom. III, 5; V, 8 (Vg. *commendare*)

rangés parmi les pécheurs, est-ce donc que le Christ serait ministre de péché? Non certes! 18 Car si je bâtissais à nouveau ce que j'ai détruit, je me donnerais comme transgresseur. 19 Quant à moi, je suis mort à la Loi par une [autre] loi, afin de vivre à Dieu. Je suis

A partir de ce verset et jusqu'à la fin du discours, Paul ne parle plus au nom des judéo-chrétiens, mais en son nom propre, au singulier. C'est peut-être parce qu'à Antioche il avait surtout voulu préciser la situation de principe des judéo-chrétiens, qui lui était commune avec Pierre, mais, reproduisant son argumentation pour les Galates, il est revenu plus directement à son but qui était d'établir la position personnelle qu'il avait prise.

19) D'après Cornely, revenir à la Loi ce serait transgresser la Loi elle-même: tel serait le sens du v. 19. *Car* c'est par la Loi (διὰ νόμου) qu'on est mort à la Loi, donc on la viole en y revenant. C'est pousser à l'extrême cette pensée déjà difficile à expliquer que l'on est mort à la Loi en vertu de la Loi elle-même. Il suffit pour expliquer le lien de ce verset avec le précédent (γάρ) de les entendre ainsi : Je ne suis transgresseur de la Loi que si je la rétablis dans ses droits : en effet je n'ai pas à le faire, car je suis mort à la Loi...

Mais comment est-on mort à la Loi en vertu même de la Loi?

D'après l'opinion commune, διὰ νόμου même sans l'article ne peut être que la Loi mosaïque, mais moins comme le corps des Écritures sacrées que comme une loi, ayant le caractère de toute loi. Le sens n'est donc pas que, comme corps d'Écritures prophétiques, la Loi, annonçant le Christ, aurait sonné elle-même son propre glas (*Chrys. Théod.*, etc.). Le contexte prouve d'ailleurs que mourir à la Loi par la Loi est une conséquence de l'union du baptisé à la mort du Christ. On l'explique ainsi : le Christ est mort sur la croix pour expier les péchés afin de satisfaire à la Loi qui les punissait de mort, mais en même temps il épuisait ses exigences, la Loi n'avait plus de droits sur celui qui avait accepté la peine. Dans ce sens on peut dire qu'il est mort à la Loi par la vertu même de la Loi qui s'est exercée sur lui. Le chrétien, uni au Christ, est dans la même situation, Paul en a pour son compte un sentiment profond. Cette formule serait assurément très concise, et demeure obscure même après les développements de l'Épître aux Romains (VI, 4 ss.; VII, 1 ss.).

Je suis donc tenté de préférer l'explication très simple d'Ambrosiaster : *hoc dicit, quia per legem fidei mortuus est legi Moysis,* qui est aussi proposée par les *Catenae*, avec un renvoi très ingénieux à Rom. VIII, 2, où nous retrouvons les deux lois, celle de l'esprit qui délivre de l'autre. Et l'on ne doit pas oublier que dans Gal. VI, 2, Paul parlera de la loi du Christ. Il est de la plus haute importance de constater que sur ce point capital d'une nouvelle loi il est d'accord avec le principe du sermon sur la montagne.

— ἵνα θεῷ ζήσω. Sur l'idée, cf. Rom. VI, 11. Ici c'est la meilleure réponse à l'argument captieux du v. 17. Le chrétien n'a renoncé à la Loi, ne s'est mis au rang des pécheurs que pour s'unir au Christ vainqueur du péché et vivre à Dieu. Les développements de l'épître aux Romains seront plus clairs, mais rien n'égale la densité et la chaleur de ces premières formules, si

νόμῳ ἀπέθανον ἵνα θεῷ ζήσω. Χριστῷ συνεσταύρωμαι· [20]ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγώ, ζῇ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός· ὃ δὲ νῦν ζῶ ἐν σαρκί, ἐν πίστει ζῶ τῇ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ τοῦ ἀγαπήσαντός με καὶ παραδόντος ἑαυτὸν ὑπὲρ ἐμοῦ. [21]Οὐκ ἀθετῶ τὴν χάριν τοῦ θεοῦ· εἰ γὰρ διὰ νόμου δικαιοσύνη, ἄρα Χριστὸς δωρεὰν ἀπέθανεν.

pleines de sens et d'amour. — Χριστῷ συνεσταύρωμαι. Paul est mort à la Loi par l'acte de foi qui l'a tourné tout entier vers le Christ et par l'acte du baptême (ἀπέθανον aoriste), mais il lui plaît de demeurer crucifié (au parfait) avec le Christ; il continue à recevoir le salutaire effet de cette mort qui le fait vivre en Dieu; cf. Ignat. *Rom.* VII ὁ ἐμὸς ἔρως ἐσταύρωται.

20) Le trait caractéristique de ce rythme est l'emploi du « moi » de Paul. Quand il s'agit de mourir à la Loi, il le met résolument en avant (v. 19), puis quand il s'agit de sa vie nouvelle, il efface ce moi devant le Christ; pourtant c'est bien lui qui vit dans cette vie en tant que mortelle, mais il vit dans la foi du Christ qui l'a aimé et s'est livré pour lui, comme s'il était seul l'objet de cet amour. Assurément ce rythme n'est pas calculé, mais comme tout dans ce « moi » se règle sur le Christ!

— ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγώ. La vie nouvelle en Dieu est une vie divine; de cette vie Paul confesse qu'il n'est pas le principe premier. Le δέ rectifie donc le ζήσω du v. précédent. La ponctuation de Vg.-Clém. *vivo autem, iam non ego,* rend mal la nuance; Paul ne dit pas qu'il vit, et que cependant ce n'est pas lui qui vit; ayant dit « pour que je vive en Dieu », il continue : « mais ce n'est plus moi qui vis ». — ζῇ δέ, ce second δέ explique ce qui précède par une opposition : « c'est bien plutôt ». Sur la vie spirituelle dont le principe est le Christ, cf. Rom. VIII, 9 ss. — ὃ δὲ νῦν ζῶ ἐν σαρκί. Les modernes sont d'accord (contre plusieurs anciens, *Aug. Théodoret,* etc.) que νῦν ne signifie pas la vie présente par opposition à la vie future, mais la vie de Paul depuis sa conversion. L'idée de vie présente est suffisamment contenue dans ἐν σαρκί qui ne signifie pas, comme dans Rom. VIII, 9 ss., la vie de la concupiscence opposée à la vie de l'esprit, mais la vie physique dont il faut tenir compte, car Paul n'est pas un faux mystique imaginant que la vie spirituelle a tout absorbé, tout transformé. D'autre part cette vie physique n'est plus tout pour lui; quoi qu'elle soit en elle-même, elle est vie par la foi C'est ce qu'exprime d'abord ὃ relatif accusatif, plus vague que ἣν νῦν ζῶ ζωήν, cf. Rom. VI, 10 ὃ γὰρ ἀπέθανεν... ὃ δὲ ζῇ et PLUT. *Mor.* p. 100 F ὃ καθεύδουσι, τοῦ σώματος ὕπνος ἐστὶ καὶ ἀνάπαυσις (cité par *Light.*). Cette vie quelconque que Paul mène dans la chair est vivifiée par la foi, mais comment ne serait-ce pas une foi animée par la charité, quand cette foi a pour objet le Fils de Dieu, qui m'a aimé et qui s'est livré pour moi? — Au lieu de τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, la leçon τοῦ θεοῦ καὶ Χριστοῦ peut se prévaloir de l'autorité de B, mais parfois B latinise (cf. Rom. I, 32), et les autres autorités D F G, *d* et *g* de l'anc. lat., le comm. de Victorin ne sortent pas de l'influence latine.

21) ἀθετῶ « rejeter, déclarer impropre à l'usage ». Noter ἐν ἀθέτῳ dans un papyrus d'environ 346 ap. J.-C., à propos de grains que l'inspecteur avait

crucifié avec le Christ; [20]ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi; si je vis maintenant dans la chair, je vis dans la foi du Fils de Dieu qui m'a aimé, et qui s'est livré pour moi. [21]Je ne tiens pas pour nulle la grâce de Dieu; car si [on acquérait] la justice au moyen de la Loi, c'est donc que le Christ serait mort pour rien.

refusés comme aliments (*MM.*). Revenir à la Loi, c'est refuser ce don incomparable de vie divine qu'est le christianisme. Paul ne peut s'y résoudre. Et telle serait bien la conséquence d'un retour à la Loi pour y chercher la justice. La dernière proposition, conditionnelle, expliquant la précédente (γάρ) est conçue comme un argument bref et décisif. Si l'on cherche la justice dans la Loi avec la conviction qu'elle s'y trouve, on juge donc que le Christ est mort sans raison. — δωρεάν ne signifie pas « sans effet », « en vain », mais sans une cause suffisante. En réalité cette cause était d'obtenir de Dieu la justice que les œuvres de la Loi ne pouvaient procurer (Rom. III, 21 ss.).

Il est évident que ce dernier trait ne saurait s'appliquer à Pierre, dont Paul vient de dire qu'il savait très bien que la justification est dans le Christ. Mais il ne s'applique pas non plus, si les termes doivent être pris pour ce qu'ils sont, à des Juifs convertis qui auraient cherché dans la Loi une justice plus parfaite que celle de la foi. Paul vise donc ici des judaïsants purs, ceux qui ont voulu prêcher à ses Galates un autre évangile, qui n'est pas l'évangile. C'est pour ceux-là que le Christ serait mort sans raison, il ne leur donnerait même pas la moitié de la justice.

Paul ne dit pas comment se termina l'incident d'Antioche, et son récit n'a pas de conclusion. D'après M. Loisy : « Sans doute avait-il plutôt intérêt à passer sous silence cette conclusion, un insuccès qui n'autorisait point sa parole auprès des Galates » (p. 136). Cette conjecture est assurément peu flatteuse pour Paul. On ne nous dit pas qu'elle soit fondée autrement que sur son silence. Si l'on tenait l'Apôtre pour un galant homme, ce silence pourrait être au contraire la réserve délicate d'un vainqueur qui ne veut pas accabler son adversaire. Et peut-être Paul n'a-t-il pas terminé son récit simplement parce qu'il n'écrivait pas pour raconter, et que sa démonstration à Antioche était déjà dans sa pensée tournée vers les Galates. L'image de Jésus-Christ évoquée avec une telle chaleur d'âme lui rappelait son apostolat, et lui permettait de revenir à eux au point qui était le centre même de son évangile.

Quant à l'Église d'Antioche, tout indique qu'elle ne souffrit pas longtemps de l'influence judaïsante. Pierre avait les mêmes principes que Paul; nous les retrouvons dans la *prima Petri*. Comment aurait-il soutenu mordicus une pratique dont l'inconséquence lui était clairement montrée? D'après Bousset, tout ce que nous savons de la suite de sa vie nous le montre de plus en plus sous l'influence de l'apôtre des gentils. Cela est sans doute exagéré, mais se rapproche plus de la vérité que le prétendu insuccès de Paul à Antioche.

DEUXIÈME PARTIE : L'ÉVANGILE DE PAUL EST CONFORME AUX PROMESSES DE L'ANCIEN TESTAMENT (III, 1-V, 12).

La première partie de l'épître a la forme d'une discussion historique et personnelle. Elle fixe la position de Paul et de son évangile dans le christianisme, par rapport à Jésus-Christ et par rapport à ses apôtres. Et incontestablement il en résultait une conclusion dogmatique. — Mais on avait fait accroire aux Galates que l'évangile de Paul était incomplet. Le christianisme était bien une nouvelle alliance, mais qui n'abrogeait pas l'ancienne. Au contraire Jésus-Christ était le descendant d'Abraham, les bénédictions avaient été promises à Abraham, et toute la Révélation faisait ainsi une seule religion. Ne fallait-il pas en conclure que la Loi donnée à Moïse n'était pas moins sacrée que les prophéties, et qu'il était nécessaire de la pratiquer pour trouver son salut, même si l'on croyait au Christ?

Cette manière de voir contenait une part de vérité, l'origine divine des Écritures et de la Loi elle-même, vérité que Paul n'abandonna jamais. Dans l'épître aux Galates, il ne se prononce pas sur ce point aussi nettement qu'il fera dans l'épître aux Romains. Mais il est clair qu'il le suppose acquis. Dès lors il lui faudra tenir compte des Écritures. Il fait plus, il leur empruntera des arguments.

Les chrétiens gentils convertis ont un argument de fait, confirmation de leur croyance, et c'est le don du Saint-Esprit. On peut même admettre que c'est par le Christ qu'ils ont reçu les Écritures. Peut-être cependant se sont-ils convertis parce qu'ils ont vu les promesses réalisées en Jésus. Paul n'en dit rien et suppose que les gentils ne sont pas moins dociles que les Juifs à l'autorité de Dieu qu'elles représentent. Cependant il est dans la nature des choses que pour ces gentils chrétiens, les Écritures sont avant tout la promesse du Christ.

L'Apôtre s'empare de cette idée qui lui fournit la distinction suprême sur laquelle il appuie sa doctrine. Oui, les gentils doivent rentrer dans l'économie du salut contenue dans l'Écriture, mais comme héritiers de la promesse et de la bénédiction. Or la promesse remonte à Abraham, avant la Loi, avant la circoncision. La Loi ne fut qu'un intermède, propre au peuple juif, une mesure adaptée à l'état inférieur où se trouvait alors l'humanité par rapport à Dieu, et en somme un état de servitude. Les Galates, devenus des fils par le don de l'Esprit-Saint, veulent-ils retourner en arrière?

Cette argumentation comprise, la division de cette partie se retrouve aisément. Il y a d'abord la base, en peu de mots, mais très importante, dont on n'apprécie pas toujours la valeur : le fait chrétien (III, 1-5). Ensuite les arguments scripturaires : 1) La comparaison entre la foi d'Abraham, cause de bénédiction, et la Loi qui procède par malédiction (III, 6-12), le Christ nous délivrant de la malédiction pour nous donner la bénédiction (III, 13-14). 2) La comparaison entre la promesse, testament scellé par Dieu et d'autre part la Loi, économie temporaire qui ne pouvait ni annuler ni compléter la promesse (III, 15-29). 3) La comparaison entre la Loi, régime de sujétion, qui

devait s'effacer au temps voulu, et l'adoption des fils (IV, 1-11). A ce point l'Apôtre épanche son cœur auprès de ses chers Galates (IV, 12-20).

L'harmonie entre l'Écriture et le fait chrétien est esquissée dans une allégorie : l'ancienne Jérusalem qui est esclave est représentée par Agar, la nouvelle et libre Jérusalem par Sara (IV, 21-30).

Enfin la conclusion pratique mêle aux considérations dogmatiques des allusions à la situation telle qu'elle est (IV, 31-V, 12).

CHAPITRE III

Ὦ ἀνόητοι Γαλάται, τίς ὑμᾶς ἐβάσκανεν, οἷς κατ' ὀφθαλμοὺς Ἰησοῦς

1-5. Les Galates ont reçu l'Esprit-Saint ensuite de leur foi, sans les œuvres de la Loi.

C'est un point fondamental que les Galates n'auraient pas dû oublier. Paul en est si convaincu qu'il les interpelle durement. Encore leur irréflexion n'expliquerait pas leur aberration. On les a fascinés! Leur foi en Jésus crucifié avait été confirmée par le don de l'Esprit-Saint. Ils ont commencé par l'Esprit, et ils croient trouver mieux dans la chair!

1) Sens général. Ici commence, nous l'avons dit, une section nouvelle; mais une lettre n'est pas un traité, et Paul qui écrit sous une impression très vive passe d'une idée à l'autre par le point où elles s'enchaînent.

La mort du Christ, cet événement inouï, ne pouvait pas avoir été décrétée par Dieu si elle n'était pour le genre humain la cause du salut. C'est l'idée sur laquelle Paul est resté (II, 21). C'est de là qu'il part en s'adressant de nouveau aux Galates, pour leur appliquer directement la leçon qui résultait de l'incident d'Antioche. Leur ayant sans doute dit souvent les mêmes choses qu'à Pierre, il s'étonne qu'ils n'aient pas compris la valeur de la mort du Christ. Le v. 1 peut être entendu de deux manières, l'une en prenant βασκαίνω au sens vague d'ensorceler, de préférence par des paroles, et προεγράφη au sens d'écrire d'avance. On aurait : « qui vous a ensorcelés par des paroles séductrices, vous auxquels j'avais décrit d'avance le Christ crucifié? » Mais cette manière ne tient pas compte du sens propre de κατ' ὀφθαλμούς, « aux yeux ». Il faut donc entendre : « qui vous a jeté le mauvais œil, vous aux yeux desquels le Christ avait été placé crucifié? » L'image est empruntée au *jettatore* qui exerce l'influence de son mauvais œil sur les yeux de sa victime. Les Galates auraient dû être prémunis par le spectacle du Sauveur crucifié mis sous leurs yeux : comment donc s'en sont-ils détournés pour subir une fatale influence? Naturellement Paul sait très bien que les judaïsants n'ont point eu recours au mauvais œil, mais plutôt à toutes les ressources de leur parole; il se sert d'une expression populaire très frappante, comme nous disons « ensorceler » sans penser à la sorcellerie. Cette métaphore lui a permis de présenter aux Galates la saisissante image du Christ crucifié.

— Ὦ ἀνόητοι Γαλάται. Paul s'adresse parfois à ses correspondants : II Cor. VI, 11; Phil. IV, 15, sans Ὦ. L'emploi de Ὦ donne un tour plus vif, et souvent avec une note de reproche : Rom. II, 1. 3; IX, 20; Lc. XXIV, 25; Act. XIII, 10. Ἀνόητοι ne peut s'entendre, comme le pensait s. Jérôme, d'un défaut naturel des Galates. C'est plutôt, comme dans l'épisode des disciples d'Emmaüs (Lc.

[1]O Galates insensés! Qui vous a fascinés, vous aux yeux des-

XXIV, 25), l'expression d'un défaut de perspicacité. Le νοῦς est la partie la plus spirituelle de l'homme. Les Galates n'ont pas pénétré le mystère du christianisme; leur esprit superficiel prétend concilier des éléments dont ils n'ont pas compris l'incompatibilité.

— τίς interrogation vague comme dans Mt. III, 7; Lc. III, 7. La *diatribè* aimait les interrogations à la cantonade (cf. Comm. Rom., p. LVII). Paul n'ignorait pas à quel parti appartenaient les perturbateurs, mais veut marquer surtout ce que leur entreprise a d'inouï : qui donc a pu?

— ἐβάσκανεν, aoriste en α. Le mot βασκαίνω semble venir de βάζω, βάσκω (φάσκω), « parler », et a dû s'entendre d'abord des incantations par la parole, d'où, au sens métaphorique, d'un enseignement corrupteur (DIOD. IV, 6). Ce sens métaphorique convient ici, mais le contexte indique par l'image employée le maléfice spécial du mauvais œil (cf. dans le *Banquet* de Plutarque, V, 7, p. 680 C περὶ τῶν καταβασκαίνειν λεγομένων καὶ βάσκανον ἔχειν ὀφθαλμόν κ.τ.λ.). Le cas le plus fâcheux était l'influence du mauvais œil sur les yeux de la personne à laquelle on voulait du mal : ὥσπερ ἰώδη τινὰ καὶ φθοροποιὸν ἀκτῖνα ἐξιᾶσιν ἀπὸ τῆς κόρης αὐτῶν καὶ αὕτη εἰσιοῦσα διὰ τῶν ὀφθαλμῶν τοῦ φθονουμένου τρέψει τὴν ψυχὴν καὶ τὴν φύσιν κ.τ.λ. (ALEXAND. APHR. *Probl. phys.* II, 53, cité par *Light.*). C'était même proprement l'imposition d'un βάσκανος : δόσις βασκάνου ἐκτήκει ὀφθαλμούς (Eccl. XVIII, 18). Paul reproche aux Galates de n'avoir pas tenu les yeux fixés sur le Christ crucifié, ce qui les aurait préservés. Les Pères grecs (*Chrys. Théod.*, etc.) ont compris cette allusion au mauvais œil, mais comme dans l'A. et le N. T. il désigne l'envie, ils ont transcrit « envier », ce qui est remplacer le maléfice par son mobile ordinaire. S. Jérôme avait un sens plus juste de cette métaphore en rappelant que la *fascinatio* s'exerçait sur les enfants : *ut quomodo tenera aetas noceri dicitur fascino, sic etiam Galatae, in Christi fide nuper nati et nutriti lacte et non solido cibo, veluti quodam fascinante sint nociti.* Cependant Paul n'a pas dû considérer la passion du Christ comme le lait qu'on donne aux enfants. — Après ἐβάσκανεν on lit dans le texte reçu : τῇ ἀληθείᾳ μὴ πείθεσθαι, qui a dû être emprunté au v. 7.

— κατ' ὀφθαλμούς ne peut être simplement synonyme de l'intelligence, comme dans Lc. XIX, 42, où la métaphore est indiquée par ἔγνως (ἐκρύβη ἀπὸ ὀφθαλμῶν σου). L'expression signifie dans le grec classique « sous les regards ».

— προεγράφη. Dans le N. T. προγράφω signifie « écrire d'avance », Rom. XV, 4; Eph. III, 3; Jud. 4, ce qui a été entendu soit de la prédiction du Christ dans les Écritures, soit de la prédication de Paul. Mais les Écritures n'ont point été écrites pour les Galates (οἷς προεγράφη), et la prédication n'est point une écriture. Or προγράφω a un autre sens en grec, surtout profane (Cf. I Macch. X, 36; LUCIEN, *Tim.* LI; PLUT. *Mor.* 408 D), celui de faire connaître au public par un placard : ὅ τι ἂν προγράφωμεν ἐν τοῖς πινακίοις, ARISTOPH. *Av.* 450. Ce sens convient admirablement ici et justifie beaucoup mieux que le précédent κατ' ὀφθαλμούς. Le Christ, par la prédication de Paul, cela va sans dire, a été comme affiché aux yeux des Galates. Comme le Christ en croix appelle

Χριστὸς προεγράφη ἐσταυρωμένος; [2]τοῦτο μόνον θέλω μαθεῖν ἀφ' ὑμῶν, ἐξ ἔργων νόμου τὸ πνεῦμα ἐλάβετε ἢ ἐξ ἀκοῆς πίστεως; [3]οὕτως ἀνόητοί ἐστε;

l'idée d'un tableau, quelques Pères grecs ont donné (encore *Zahn, Lietz.*) à προγράφω le sens de peindre. Mais si c'est bien le sens de γράφω, on n'a pas fourni d'exemple de cette signification pour προγράφω; non plus que pour celle de « peindre d'avance » (*Lipsius*). Il est donc plus prudent de s'en tenir au sens d'afficher, d'autant que peut-être ces affiches publiques contenaient parfois des images, comme les enseignes. Quoi qu'il en soit de cette précision, il n'est pas douteux que le Christ devait servir aux Galates de préservatif (βασκάνιον ou προβασκάνιον, *Epist. Jer.* 69) contre les sortilèges. — Après προεγράφη le texte reçu insère ἐν ὑμῖν. Si ces mots étaient authentiques, il faudrait pour le sens les joindre à προεγράφη « le Christ a été affiché parmi vous »; il est vrai que οἷς indique déjà cette idée, mais ἐν ὑμῖν ferait allusion à la prédication de Paul; l'image du Christ n'était pas éloignée, mais dressée dans leur pays même. La *Vg.* n'a pas *in vobis* d'après WW. *ed. min.* En tout cas la coupure de la Vg.-Clém. *praescriptus est, in vobis crucifixus,* est difficilement explicable, car le Christ n'a pas été crucifié parmi les Galates (*Corn. : quasi esset inter vos crucifixus*); d'autre part « en vous » ne peut signifier « dans vos âmes » puisque le crucifié est placé sous les yeux. — ἐσταυρωμένος, parce que c'était la mort sur la Croix qui avait sauvé le monde, et que c'est par l'union au crucifié que les chrétiens étaient affranchis de la Loi (cf. II, 19). Paul était si versé dans les textes du Pentateuque qu'on serait étonné qu'il n'eût pas pensé au serpent d'airain dressé par Moïse contre la morsure des serpents (Num. XXI, 9). — L'affichage public des anciens avait souvent pour objet une liste de proscription, d'où le sens de proscrire pour προγράφειν (Polybe, XXXII, 21,12; XXXII, 22,1; Plut. *Brut.* 27); la *Vg.* sixtine lisait *proscriptus est*, d'après l'ancienne latine, Victorin, Ambrosiaster, Augustin et le *codex Fuldensis;* c'était la leçon de Pélage : on remédiait à ce qu'elle avait de difficile en ajoutant *et : proscriptus est et in vobis crucifixus :* le Christ condamné de nouveau et crucifié chez les Galates.

2) Les Galates eux-mêmes, dont l'Apôtre reconnaît la bonne foi, ont le moyen de résoudre la question des œuvres par un argument décisif. Ils ont reçu l'Esprit-Saint, principe intérieur de la vie chrétienne, et ils en ont eu conscience, non seulement par des signes extérieurs miraculeux dont il sera question au v. 5, mais encore par le changement qui s'est opéré en eux, leur conviction intime, les lumières qu'ils ont reçues, les bons désirs qu'ils éprouvent. Or ils ne se préoccupaient pas alors des œuvres de la Loi, dont ils ne pouvaient avoir qu'une connaissance très vague; ils ont reçu l'Esprit au moment où ils ont adhéré par la foi à ce qu'on leur prêchait, c'est-à-dire à Jésus-Christ crucifié.

— ἐξ ἀκοῆς πίστεως est la seule expression difficile. D'après Cornely, ἀκοή est synonyme de ὑπακοή; cf. Rom. I, 5; XVI, 26, mais ἀκοή n'a ce sens que dans I Regn. XV, 22, où il n'est qu'un calque de l'hébreu. Paul connaissait la distinction des deux mots. ἀκοή, outre le sens d'ouïe et même d'oreille, a deux sens qui peuvent convenir ici : « audition » (Rom. X, 17; II Pet. II, 8; Is. VI,

quels on a placé les traits de Jésus-Christ crucifié? [2]Je ne veux apprendre de vous que ceci : avez-vous reçu l'Esprit à cause des œuvres de la Loi, ou pour avoir prêté l'oreille à la foi? [3]Êtes-vous tellement insensés? Après avoir commencé par l'Esprit, finissez-vous

9) et « rumeur répandue, prédication » (Rom. x, 16; Mt. iv, 24; xiv, 1; xxiv, 6); le premier convient mieux, parce qu'il suppose une participation des auditeurs, équivalent pour le rythme de la phrase à l'exercice des œuvres. Alors πίστεως serait un génitif subjectif : celui qui entend prête créance, l'audition conduit à la foi, elle est même accompagnée de la foi. Il va sans dire que cette foi a pour objet le Christ, comme il a été dit (II, 16 ss.). Même si l'on prenait ἀκοή dans son sens de rumeur, qui revient à celui de prédication, πίστεως ne peut être, quoi qu'il semble au premier abord, un génitif d'objet, car πίστις n'a jamais pour Paul le sens de « doctrine de la foi »; le vrai mot pour cela est l'évangile. Ce serait donc un génitif de relation, la prédication sur la nécessité de la foi (*Sieffert*). Mais le contraste avec les œuvres serait trop fort : d'un côté les œuvres exercées, de l'autre une parole qui prêche la foi; l'Esprit-Saint serait-il donc donné sans aucun assentiment des fidèles?

3) οὕτως avec un adjectif : « tellement », « à ce degré », avec l'interrogation après ἐστε. La *Vg.-Clém.* n'a fait qu'une phrase du verset en mettant *ut* qui lie les deux parties. Paul a lancé au début (III, 1) l'épithète d'insensés. Il va la justifier. — ἐναρξάμενοι se dit de rites préliminaires, cf. Eur. *Iph. Aul.* 1471, et aussi d'une première initiation; cf. Pollux, VIII, 83 (*Light.*). Cette initiation fut celle de l'Esprit-Saint; il faudrait donc *Spiritu* plutôt que *spiritu* (*Vg.-Clém.*). Paul expose plus loin (v, 16 ss) l'opposition entre l'esprit, principe de vie divine dans le chrétien, et la chair, disposition qui conduit au péché (Rom. VIII, 12 s). Mais ici l'Esprit principe de la vie nouvelle ne peut être autre que l'Esprit-Saint du verset précédent que les fidèles ont reçu avec la foi. Aussi bien n'est-il pas question de la lutte morale du baptisé entre l'esprit et la chair, mais, dans l'opinion des judaïsants, de passer d'une première initiation à l'admission au rang des parfaits, ou plutôt de deux formes religieuses, le christianisme et le judaïsme.

Le judaïsme est qualifié de « chair », parce qu'on y entrait par la circoncision, stigmate de la chair. D'ailleurs avec son habitude d'opposer la chair et l'esprit, Paul qui regarde le christianisme comme inauguré par l'Esprit, devait regarder l'ancienne dispensation comme une sorte de chair, une législation d'œuvres extérieures et corporelles (*Théodoret*). D'une part on est sous la mouvance de l'Esprit, de l'autre on dépend de rites corporels : Esprit et chair, sans article, sont donc les caractéristiques de deux modes religieux. — ἐπιτελεῖσθε (au présent, parce que les choses sont en cours) pourrait être au moyen dans le sens de l'actif, « achever ». Mais Paul sait très bien employer l'actif, précisément après ἐνάρχομαι (Phil. I, 6; cf. II Cor. VIII, 6), et le moyen ne se trouve nulle part dans le N. T.; ἐπιτελεῖσθαι de I Pet. v, 9 est au passif. Dire que le moyen correspond mieux à ἐναρξάμενοι, c'est négliger la fine

ἐναρξάμενοι πνεύματι νῦν σαρκὶ ἐπιτελεῖσθε; [4]τοσαῦτα ἐπάθετε εἰκῇ; εἴ γε καὶ εἰκῇ. [5]ὁ οὖν ἐπιχορηγῶν ὑμῖν τὸ πνεῦμα καὶ ἐνεργῶν δυνάμεις ἐν ὑμῖν

nuance et l'ironie, qui n'a pas échappé à Chrysostome. Au début, les Galates se sont initiés à l'Esprit par la foi; maintenant ils sont consacrés dans la chair par ceux qui les traitent en enfants et en esclaves.

ἐπιτελεῖν a le sens rituel : « achever, consommer des sacrifices ». Ici il s'agit d'une initiation supérieure — naturellement par antiphrase. Ce terme ne prouve pas que les judaïsants donnaient seulement la circoncision comme une perfection surérogatoire du christianisme; si ce n'est pas simplement une ironie qu'il ne faudrait pas serrer de trop près, le judaïsme serait un degré de religion supérieur à celui du christianisme, ce qui était le renversement des rôles : au lieu de s'élever plus haut, on tombait dans la chair. La prétention était plus insolente que de voir seulement dans la circoncision une marque de bonne volonté, une œuvre, qui rendait le christianisme plus parfait, par l'accomplissement d'une loi divine. Pour un judaïsant relativement modéré, le christianisme ne dispensait pas de la Loi ceux qui étaient nés juifs; d'après les judaïsants qui travaillaient chez les Galates, ces gentils, d'abord convertis au christianisme, étaient seulement sur la voie d'une religion plus haute, le judaïsme intégral, messianisme compris.

4) Deux opinions. ἐπάθετε a été pris par un très grand nombre de modernes (*Lips. Sieff. Lietz. Lois. Bous.*) dans un bon sens. « C'est donc en vain que vous avez éprouvé de la part de Dieu tant d'expériences spirituelles convaincantes ». Ordinairement πάσχω n'a le sens de ressentir une chose bonne ou agréable que lorsqu'il est déterminé par des termes clairs, comme εὖ, ἀγαθά etc. Les tenants de cette opinion allèguent que le contexte suffit à opérer cette détermination au bien et citent Josèphe (*Ant.* III, xv, 1) : ὑπομνῆσαι, ὅσα παθόντες ἐξ αὐτοῦ (de Dieu) καὶ πηλίκων εὐεργεσιῶν μεταλαβόντες ἀχάριστοι πρὸς αὐτὸν γένοιντο, où le contexte est en effet si clair qu'il n'y a aucun doute. C'est aussi le plus probable dans notre cas, puisque ἐπάθετε est comme encadré entre deux mentions des opérations de l'Esprit. Mais comme πάσχω n'a nulle part dans la Bible une acception favorable, d'autres s'en tiennent à son acception ordinaire (*Light. Corn. Zahn*). Dans la théologie de Paul (Rom. VIII, 17 ss.), les souffrances du chrétien sont récompensées par la gloire; il serait donc très fâcheux d'avoir souffert en vain (εἰκῇ), non pas sans cause, car la cause était bonne, mais sans résultat, ce qui arriverait infailliblement si les Galates, en acceptant la circoncision, renonçaient au véritable évangile. Il y a une interrogation après εἰκῇ, qui continue le rythme des phrases précédentes (contre *Sieffert*). A ce sens de ἐπάθετε on ne saurait objecter que les souffrances des Galates ne sont mentionnées nulle part ailleurs dans l'épître, et que l'histoire n'en parle pas. Si ce sens était certain, on répondrait que Paul regarde la souffrance pour le Christ comme une faveur qui suit la foi (Phil. I, 29) et qui a été souvent accordée aux nouvelles communautés (I Thess. II, 14). Nous ne pouvons rien affirmer des Galates parce que nous ignorons presque tout de leur histoire, que l'épître ne nous fait connaître que très imparfaitement. Ceux qui regardent ces Galates comme habitant la

maintenant par la chair? [4] Aurez-vous été si favorisés pour rien? Car ce serait en effet pour rien! [5] Celui donc qui vous octroie l'Esprit, et qui opère des miracles parmi vous, agit-il ainsi parce que vous avez

Pisidie et la Lycaonie ne sont point embarrassés pour citer des persécutions (Act. XIV, 2. 5. 19. 22), mais d'ailleurs cette ressemblance dans les souffrances ne prouverait pas l'identité des Galates et des Lycaoniens, même d'après l'opinion que nous croyons moins probable.

— εἴ γε καὶ εἰκῇ. a) Augustin (*Schaef.*) a compris d'après le latin *si tamen sine causa* dans un sens péjoratif : « quand je me demande si vous avez éprouvé tant de choses pour rien, je devrais me demander si ce n'est pas pour votre perte » : *quod sine causa, inquit, factum dicitur, superfluum est; superfluum autem nec prodest nec nocet; hoc vero timendum est, ait, ne ad perniciem valeat.* L'idée pourrait être juste si ἐπάθετε s'entendait des grâces reçues; si on les méprise, non seulement elles sont sans profit, elles concourent à la perte. Mais il est difficile de soutenir que des souffrances endurées pour le Christ soient jamais une cause de damnation (*Corn.*).

b) D'après Victor., Théod. de Mops., Théodoret, Light., Corn., Zahn, Lietz. etc., au lieu d'une appréhension, Paul exprime l'espérance que les Galates n'auront pas souffert en vain. C'est un adoucissement de ce qui précède; le doute est encore exprimé, mais atténué : *si tamen, id quod non crediderim,* etc. (*Corn.*). Ce sens serait en harmonie avec la situation des Galates, dont l'apostasie n'est pas consommée, mais, dans cette situation, Paul pourrait exprimer une crainte aussi bien qu'une espérance. La question est d'ailleurs de savoir si εἴ γε, surtout avec καί, ne signifie pas : « si, comme je le crois », etc. C'est son sens normal en grec, et des grammairiens compétents soutiennent que c'est le seul. Light. demande une exception en faveur du N. T., mais il semble bien que εἴ γε suppose la réalité du fait dans Eph. III, 2; IV, 21; Col. I, 23 et surtout dans II Cor. V, 3 (avec καί).

c) Le sens serait donc : « si, comme je le crois », ou tout au plus « si, comme je le crains », mais non pas : « je veux espérer le contraire ». On objecte que Paul répéterait deux fois la même chose. Mais c'est qu'on ne tient pas compte de τοσαῦτα et de l'interrogation : « est-ce donc en vain que vous avez TANT souffert? si, comme je le crains, c'est bien en vain » (*Sieffert, Lipsius*). Le ps.-Primasius force à peine la note : si tamen *non dubitantis est, sed confirmantis.*

5) οὖν reprend la question principale posée au v. 2. Paul s'était interrompu à la pensée de la situation fâcheuse où couraient les Galates. — ἐπιχορηγῶν au partic. présent, comme plus loin ἐνεργῶν, ce qui marque bien que la situation n'était pas désespérée. Il est d'ailleurs dans la nature des choses que les Galates ne se soient pas comportés comme un bloc. Pendant que les uns méritaient déjà les reproches du v. 3, où ἐπιτελεῖσθε est aussi au présent, d'autres étaient fidèles et continuaient à recevoir les dons de l'Esprit. C'est d'après ceux-là, puisqu'ils étaient sous l'action de Dieu, qu'il fallait se former une conviction. — ἐπιχορηγέω renferme l'idée de fournir généreusement, largement; cf. Phil. I, 19 et II Pet. I, 5. L'Esprit peut agir par des dons de discré-

ἐξ ἔργων νόμου ἢ ἐξ ἀκοῆς πίστεως; 6καθὼς Ἀβραὰμ ἐπίστευσεν τῷ θεῷ, καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην.

tion, de sagesse, de science (I Cor. XII, 6 ss.) qui tout en se manifestant à l'occasion sont de leur nature intérieurs; alors ἐν ὑμῖν signifierait « en vous », dans vos âmes. Mais si les δυνάμεις sont plutôt des miracles extérieurs, ἐν ὑμῖν doit signifier parmi vous. Et il semble bien que pour Paul (II Cor. XII, 12) comme dans l'Évangile (Mt. VII, 22; XI, 20 etc.) les δυνάμεις sont des miracles. Leur pouvoir convaincant est en effet plus décisif encore que les expériences intérieures dont il a été déjà question au v. 2.

6-9. C'EST PAR LA FOI QU'ON OBTIENT LA BÉNÉDICTION D'ABRAHAM.

Avec un sens très juste de ce qui pouvait s'accorder avec sa doctrine, Marcion avait retranché de son édition cette péricope. On y voit en effet le même principe du salut dans les deux Testaments, ce qui était inconciliable avec l'antagonisme que cet hérétique mettait entre eux; cf. TERT. *Adv. Marc.* V, 3 et Jérôme (*Commentaire*).

Les Galates ne devaient pas perdre de vue le fait chrétien : leur foi avait été suivie des dons de l'Esprit-Saint. Mais ils devaient encore, d'après les judaïsants, être les enfants d'Abraham. Soit, mais ils l'étaient précisément par la foi. Car c'est la foi d'Abraham qui lui a été comptée comme justice; c'est au même titre que sa race est bénie, les fidèles sont donc bénis en Abraham et vraiment ses fils.

6) La question posée au v. 5 ne comportait qu'une réponse : l'Esprit est donné aux Galates ensuite d'une audition accompagnée de foi. Cette réponse si évidente est censée acquise, et Paul s'y référant comme si elle avait été énoncée peut dire : καθώς, « c'est de la même façon que ». Puis sans renvoyer à l'Écriture il lui emprunte (Gen. XV, 6) les termes qui disent comment Abraham ayant cru, cette foi lui fut comptée comme justice. Sur le sens de ce texte, voir le Commentaire de Rom. IV, 3.

La *Vg.-Clém.* (mais non WW. *ed. min.*) ajoute *scriptum est* pour souligner la citation; pareille insertion n'est jamais permise à un traducteur, mais celle-ci est dans l'esprit de l'argumentation, car Paul argumente moins du fait d'Abraham dans ses contours historiques que de l'autorité des termes de l'Écriture qui le révèlent dans toute sa portée religieuse. La prédiction faite à Abraham était la promesse d'une nombreuse postérité; peu importe l'objet; ce qui est mis en relief par l'Écriture c'est l'acte de foi d'Abraham en la parole de Dieu : lui aussi a procédé ἐξ ἀκοῆς πίστεως.

M. Loisy a indiqué crûment une objection que nous avions en vue en tentant l'exégèse des textes de l'Épître aux Romains (IV, 3 ss.) : « Peut-être n'est-il pas inutile de noter que Paul va fonder son argumentation sur un contresens. La Genèse dit qu'Abraham crut contre toute vraisemblance à la promesse de Dieu qui lui annonçait une nombreuse postérité, et que Dieu lui sut gré de cette foi, de cette confiance, la lui imputa en témoignage de piété, en œuvre de justice, en mérite, ce qui est à peu près le contraire de ce que veut Paul en prenant le mot « justice », non pas au sens concret de conduite ou d'action bonne ou méritoire, mais au sens abstrait de justification, comme

pratiqué la Loi, ou parce que vous avez prêté l'oreille à la foi?
6C'est ainsi « qu'Abraham crut en Dieu, et cela lui fût compté comme justice ».

si les péchés d'Abraham avaient été effacés devant Dieu par sa foi en la promesse, idée qui est complètement étrangère au texte ». Il y a là en effet une véritable difficulté dont les protestants ne se sont pas souciés parce qu'ils s'appliquent à voir dans le texte cité par Paul la justice déclarative, dont il n'a jamais eu même l'idée, et que les catholiques récents n'ont certes pas diminuée en voyant dans les mêmes paroles le don formel de la justice qui eût fait passer Abraham du péché à la justice, idée réellement étrangère au texte de la Genèse, et que ni Chrysostome et son école, ni Jérôme n'y avaient vue, d'autant que dès son départ de Chaldée Abraham figure dans l'Écriture comme un ami de Dieu (cf. *Comm. Rom.*, p. 89 et *RB.* 1914, p. 496 ss.).

Le sens de la Genèse est bien celui qu'indique M. Loisy (cf. *Comm. Rom.*, p. 84), en insistant davantage sur le relief de l'acte de foi, qui répond de la part d'Abraham à la parole de Dieu, contenant une promesse. Mais s. Paul a toujours le plus grand soin de ne point expliquer ce texte en parlant d'Abraham comme si sa foi lui avait, en ce moment même, obtenu le pardon de ses péchés. La comparaison entre les fidèles chrétiens et Abraham se fait sur ce point que des deux parts ce qui rend agréable à Dieu, ce n'est pas les œuvres de la Loi, mais la foi en la parole, en la promesse. C'est ce que M. Loisy a très bien dit : « Ce n'est pas d'aujourd'hui, pense-t-il (Paul), que la foi est le principe du salut ». Et rien ne le prouve mieux que l'exemple d'Abraham dont l'Écriture loue la foi. Cette foi d'Abraham était évidemment le principe de ses actes, étant à la base de son obéissance. C'est à cause de sa foi qu'il a quitté son pays pour venir au pays de Canaan, c'est par un acte de foi qu'il a répondu à la promesse; c'est parce que cette foi demeurait intacte qu'il a consenti à immoler Isaac, le fils de la promesse. C'est ainsi qu'on l'entendait alors (Heb. XI, 8-10, 17-19), et Lightfoot a noté dix passages de Philon qui citent le même verset de la Genèse (XV, 6) sur la foi d'Abraham.

Si donc l'on demandait : Dieu tient-il compte de la foi ou des œuvres de la Loi? L'exemple d'Abraham, reconnu juste avant de recevoir la circoncision, prouvait bien que Dieu s'en tient à la foi. Les chrétiens qui attendaient leur salut de la promesse de Dieu, qui faisaient un acte de foi en la prédication proposée de sa part, avaient pour type Abraham reconnu juste en suite d'un acte de foi. On ne se demande pas si cette foi n'est pas en même temps une œuvre agréable à Dieu. La question posée devant les Galates est de savoir si le salut est promis aux œuvres de la Loi ou à la foi en Jésus-Christ. Il y a le système des œuvres légales et le système de la foi. De quel côté doit-on ranger Abraham, père des Juifs? Du côté de ceux qui croient!

Or en affirmant que la foi a toujours été le principe du salut, Paul suppose que les voies de Dieu ont toujours été les mêmes. Comment il procède dans le christianisme, tous les fidèles le savent. On croit de toute son âme et l'on

[7] Γινώσκετε ἄρα ὅτι οἱ ἐκ πίστεως, οὗτοι υἱοί εἰσιν Ἀβραάμ. [8] προϊδοῦσα δὲ ἡ γραφὴ ὅτι ἐκ πίστεως δικαιοῖ τὰ ἔθνη ὁ θεὸς προευηγγελίσατο τῷ Ἀβ-

reçoit l'Esprit-Saint. Le converti passe normalement du péché à la justice. Dès lors il a la justice, il est justifié, sans aucune œuvre légale, après son acte de foi, ce qui équivaut à dire que la justice est un don de Dieu. Même point de départ dans le fait d'Abraham. Dans l'Épître aux Romains, après avoir cité le même texte que dans l'Épître aux Galates, Paul s'en sert pour expliquer l'origine de la justice. Mais cette glose est, comme nous avons essayé de le montrer, distincte de l'argument principal. A s'en tenir au texte des Galates, il n'y a même pas de prétexte pour prétendre que le texte de la Genèse fait allusion à la première justification d'Abraham.

L'Apôtre conclura seulement au v. 7 que les hommes de foi sont les enfants d'Abraham, parce qu'Abraham étant le type de la foi, son exemple prouve que la foi et non les œuvres est la disposition nécessaire pour plaire à Dieu. La foi en la promesse, sentiment chrétien par excellence, était le propre d'Abraham. En renversant l'ordre historique, en appliquant à Abraham ce qui est vrai des chrétiens, on devra conclure qu'Abraham lui aussi n'a reçu l'Esprit-Saint qu'en suite de la foi.

Le texte de la Genèse en est l'indice, le point de départ d'un raisonnement. Paul ne prétend pas voir exprimées dans un texte de l'Ancien Testament toutes les conclusions théologiques qu'on peut à bon droit tirer de sa doctrine.

7) υἱοί εἰσιν (*Nestle*), ε. υ (*Soden* avec *Vg.*). Ce verset précise en quoi consiste la ressemblance (καθώς) entre Abraham et les chrétiens non judaïsants : lui et eux procèdent par foi.

— γινώσκετε peut être à l'indicatif ou à l'impératif. La seconde manière paraît convenir mieux au ton animé du passage. C'est celle de la *Vg.* (*Clém.* et *WW. ed. min.*), quoique Jérôme ait lu l'indicatif. — οἱ ἐκ πίστεως, ceux qui font de la foi le principe de leur vie religieuse (cf. οἱ ἐξ ἐριθείας Rom. II, 8; ὁ ἐκ πίστεως Rom. III, 26; οἱ ἐκ νόμου Rom. IV, 14). La foi n'empêche pas, au contraire elle stimule puissamment l'exercice des œuvres; Paul ne l'ignore pas, qui est si zélé pour la sainteté des convertis, mais en ce moment il s'agit de savoir si Dieu veut qu'on l'aborde avec foi dans la prédication de l'évangile pour y trouver le pardon et la grâce de l'Esprit-Saint, ou si l'on peut avoir la prétention d'obtenir son suffrage par des œuvres légales. Il ne saurait être question de perfectionner le christianisme par les œuvres de la Loi, il faut choisir entre les deux principes : οἱ ἐκ πίστεως est opposé à ὅσοι... ἐξ ἔργων νόμου (v. 10).

— οὗτοι, ceux-ci, au sens exclusif, et non pas les autres, ceux qui se prévalent des œuvres, sont les vrais fils d'Abraham. La locution a une saveur hébraïque. On aurait pu dire en Grèce que Xénophon ou Platon était le vrai fils de Socrate parce qu'il avait son esprit. En hébreu on disait tout uniment : fils de la mort etc. Ce mot suppose ici un sentiment profond de la filiation religieuse. Si on l'admet, il n'y a plus rien à opposer à l'argument de

7 Comprenez donc bien que ceux-là sont les fils d'Abraham qui participent à la foi. 8 Or l'Écriture, ayant prévu que Dieu justifierait les gentils par la foi, a annoncé d'avance à Abraham cette bonne

Paul. Il a été accepté par les musulmans à leur manière, quand ils nomment Abraham le Père des croyants.

8-9. Les Juifs étaient très fiers d'être les enfants d'Abraham, se croyant tous descendus de lui par le sang. Mais ils reconnaissaient — l'Écriture l'attestant clairement — que les autres peuples seraient associés à la bénédiction promise à Abraham. Cette bénédiction avait toujours été de nature religieuse : tous les peuples devaient plus ou moins reconnaître le seul Dieu. Au temps de Jésus, on entendait par la bénédiction les biens messianiques, dont les gentils n'étaient pas exclus. Mais, à défaut du lien du sang, ils devaient se souder à Abraham par le lien religieux qui distinguait son peuple, c'est-à-dire que les païens devaient recevoir la circoncision. Or Paul voit les choses autrement. Pour recevoir la bénédiction d'Abraham, il faut sans doute avoir le même sentiment religieux qui a trouvé grâce auprès de Dieu dans Abraham. Ce sentiment est la foi. C'est donc parce qu'elle prévoyait le rôle de la foi dans la justification des gentils que l'Écriture les a bénis avec Abraham, qui fut aussi un homme de foi.

Cette bénédiction promise vaguement aux gentils est donc accordée aux chrétiens.

Le but de Paul n'est pas d'affirmer que les gentils sont justifiés ensuite de leur foi, ni directement que cette justification est la bénédiction promise à Abraham, mais, étant donné, comme un fait d'expérience religieuse bien connu des Galates, qu'ils ont été justifiés par la foi, Paul constate que c'est précisément le lien entre les chrétiens et Abraham, qui les range parmi ceux qui sont bénis avec le fidèle Abraham. Ils n'ont rien à faire pour obtenir la bénédiction d'Abraham; ils la possèdent déjà.

8) προϊδοῦσα δὲ ἡ γραφή n'est pas seulement une personnification de l'Écriture, car si l'on peut dire que l'Écriture a vu d'avance (formule des Rabbins : מה ראה qu'a-t-elle vu?), ce n'est pas l'Écriture qui a parlé à Abraham. La personnalité de l'Écriture est ici soutenue par celle de Dieu son auteur; cf. Philon, *De fuga* 197 : « le père de l'univers a parlé de cela, en rendant des oracles par la bouche des prophètes » (*RB.* 1916, p. 698). — ἐκ πίστεως est fortement en vedette devant le verbe, comme III, 24 (tandis que dans tous les autres cas la foi est nommée après le verbe); c'est l'idée principale. — δικαιοῖ au présent; Paul fait allusion à ce qui se passe. Peu importe là-dessus l'opinion des judaïsants outrés; les Galates étaient censés avoir reconnu qu'ils avaient été justifiés par la foi. Il n'y avait donc pas à le prouver. Mais ce fait autorisait l'Écriture ou plutôt celui qui l'a inspirée à annoncer à Abraham que les gentils seraient bénis en lui, non pas que la justification épuise toute la bénédiction, mais parce qu'elle fait entrer les gentils dans la grâce du christianisme, dans la vérité religieuse dont Abraham est le lointain précurseur. — προευηγγελίσατο, terme employé par Philon (*De opif.*

ραὰμ ὅτι Ἐνευλογηθήσονται ἐν σοὶ πάντα τὰ ἔθνη. 9 ὥστε οἱ ἐκ πίστεως εὐλογοῦνται σὺν τῷ πιστῷ Ἀβραάμ. 10 Ὅσοι γὰρ ἐξ ἔργων νόμου

mundi § 9; *Mutat. nom.* § 29), mais inconnu de la Bible et des anciens auteurs profanes. L'évangile est pour ainsi dire commencé avec l'heureuse nouvelle donnée à Abraham de la bénédiction accordée aux gentils en sa personne.

— ἐνευλογηθήσονται κ. τ. λ. Le passage principal, où la bénédiction est annoncée directement à Abraham, est Gen. XII, 3, passage antérieur à celui de la foi d'Abraham (Gen. XV, 6), ce qui montre bien que Paul ne spécule pas sur la justification d'Abraham, en tant que passant du péché à la justice. Seulement ce texte disait πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς, et ces tribus ou nations de la terre convenaient moins au contexte que les termes de la fin de Gen. XVIII, 18 καὶ ἐνευλογηθήσονται ἐν αὐτῷ πάντα τὰ ἔθνη τῆς γῆς, parce que τὰ ἔθνη était le terme reçu pour désigner les gentils par opposition à Israël. Paul a donc mis πάντα τὰ ἔθνη sans dire expressément qu'il groupe deux textes, de façon que la prophétie et le fait se correspondent mieux, sans d'ailleurs rien changer au fond des choses. Mais on lui reproche d'avoir cité d'après les Septante qui rendraient mal le texte hébreu, et de s'être écarté même de la pensée des Septante. Les deux griefs sont ainsi exposés par M. Loisy : « La même équivoque existe ici sur la « bénédiction » que plus haut sur la « justice ». L'ancien texte disait que les nations, témoins de la gloire et des biens accordés par Dieu à Abraham, « se béniraient par lui », ne trouveraient rien de mieux à se souhaiter que le bonheur d'Abraham, c'est-à-dire d'Israël. Paul, après les Septante, entend que tous les peuples seront bénis par Dieu en Abraham; mais au lieu d'admettre simplement que la vraie religion arrivera aux nations par le moyen d'Israël, il imagine une bénédiction, c'est-à-dire le don du salut par la foi, qui, octroyé par Dieu à Abraham, compte pour tous les croyants de l'avenir ». Le second grief suppose que Paul assimile complètement la bénédiction à la justification par la foi; il tombe avec cette interprétation trop étroite. Mais les Septante ont-ils mal compris l'hébreu? C'est l'opinion de plusieurs exégètes de la Genèse, mais elle ne paraît guère fondée que sur la répugnance à prendre telle quelle cette étonnante prophétie, qui inaugure dans la Bible le rôle religieux d'Abraham, s'étendant virtuellement à tous les peuples. Sans entrer dans une discussion grammaticale du texte hébreu, on voit bien que les nations pourraient se souhaiter le bonheur d'une autre nation, qui serait dans ce cas Israël, mais non de son ancêtre, disparu avant l'effet de la promesse, et il est par trop facile de les identifier en disant « d'Abraham, c'est-à-dire d'Israël ». D'autant que dans Gen. XII, 2, Abraham doit être « bénédiction », c'est-à-dire source de bénédiction, comme l'explique le contexte : « je bénirai ceux qui te béniront ... et toutes les familles de la terre seront bénies en toi », hériteront de la bénédiction à toi donnée. — ἐν σοί, « en toi », non pas dans ta postérité, ni à l'imitation de la bénédiction que je t'accorde (*Cyr. Aug.* apud *Corn.*), mais en ta personne (*Corn.*). Cette bénédiction, de sa nature, est religieuse; elle ne peut être répandue sur toutes les nations de la terre par la simple action d'une force naturelle. La

nouvelle : « Toutes les nations seront bénies en toi ». [9]De sorte que ceux qui participent à la foi sont bénis avec le fidèle Abraham. [10]Car tous ceux qui procèdent par les œuvres de la Loi sont sous

bénédiction d'Abraham lui-même suppose qu'il a obéi et qu'il a cru en la promesse. Il en sera donc de même de toutes les nations. La bénédiction leur est donnée d'avance en Abraham, mais à la condition que les gentils imitent sa foi. C'est ce que conclut le v. 9.

9) ὥστε indique bien une conclusion. — οἱ ἐκ πίστεως est exclusif : ceux qui procèdent par foi et ceux-là seuls. Du fait qu'ils ont été bénis en Abraham, dont l'Écriture loue la foi, on pouvait conclure qu'ils seraient bénis pour leur foi. C'est bien ce qui se passe, εὐλογοῦνται, ils sont actuellement bénis, et comme cette bénédiction leur appartient à eux-mêmes, ils ne sont pas actuellement bénis en Abraham, mais avec Abraham, l'homme de la foi. On s'est demandé comment l'argument conclut. Cornely forme un argument purement logique, déduit du verset précédent, en suppléant une mineure : *In Abrahamo omnes* GENTES *benedicentur; atqui gentes, id quod nomen ipsum docet, nec ratione naturalis propinquitatis, aut originis etc. in Abrahamo insunt, sed ratione fidei.... ergo qui ex fide sunt et tanquam credentes Abrahamo inserti sunt, benedicentur cum fideli Abraham.* Mais on voit que la conclusion de Cornely s'exprime au futur, « seront bénis », et la distinction de « dans » et « avec » Abraham n'est pas sauvegardée. Il faut reconnaître que l'argument s'appuie sur le fait de la bénédiction, dont ni Paul, ni les Galates ne doutent qu'elle a été accordée aux gentils après leur acte de foi. Il ne veut pas prouver que les gentils sont bénis, mais que la bénédiction qu'ils reçoivent est la même qui fut accordée d'abord à Abraham, à la suite de sa foi. Ils ont été bénis en lui, au moment de la promesse, et maintenant ils sont bénis avec lui. Qu'on ne prétende donc pas qu'ils ne peuvent se réclamer d'Abraham s'ils ne sont circoncis!

10-12. LA LOI AU CONTRAIRE NE PROCURE NI BÉNÉDICTION, NI JUSTIFICATION; C'EST UN RÉGIME DE MALÉDICTION.

Les judaïsants et Paul étaient d'accord pour mettre au-dessus de tout l'amitié de Dieu. L'obtenait-on par la foi ou par les œuvres de la Loi? c'était leur différend. Après avoir montré que son système était le mode divin qui rattachait les chrétiens à la justice et à la bénédiction d'Abraham, Paul montre que par la Loi on ne peut obtenir ni bénédiction ni justification. Le premier point est clair, puisque sous le régime de la Loi on ne peut s'attendre qu'à la malédiction. Le deuxième point n'est pas moins clair, car la parole de Dieu proclame que le juste vit de la foi, tandis que la Loi ne peut s'élever jusqu'à la foi et met la vie dans les œuvres. S. Thomas : *ad quod ostendendum utitur quodam syllogismo in secunda figura, et est talis : Iustitia est ex fide, sed Lex ex fide non est, ergo Lex iustificare non potest. Circa hoc ergo primo ponit conclusionem, quum dicit : Quoniam in Lege nemo iustificatur, manifestum est; secundo maiorem, quum dicit : iustus ex fide vivit; tertio minorem, quum dicit : Lex autem non est ex fide.*

10) La phrase se rattache à ce qui précède (v. 9) comme une explication

εἰσὶν ὑπὸ κατάραν εἰσίν, γέγραπται γὰρ ὅτι Ἐπικατάρατος πᾶς ὃς οὐκ ἐμμένει πᾶσιν τοῖς γεγραμμένοις ἐν τῷ βιβλίῳ τοῦ νόμου τοῦ ποιῆσαι αὐτά. 11 ὅτι δὲ ἐν νόμῳ οὐδεὶς δικαιοῦται παρὰ τῷ θεῷ δῆλον, ὅτι

supplémentaire, un argument *a contrario*, le dilemme étant constamment sous-entendu : ou la foi ou des œuvres de loi, c'est-à-dire en fait, et dans la situation historique, les œuvres de la Loi mosaïque. A οἱ ἐκ πίστεως s'opposent ὅσοι ἐξ ἔργων νόμου εἰσίν, tous ceux, même les Juifs convertis au christianisme, qui, ne comprenant pas que le salut est assuré par la foi, croiraient devoir prendre leur appui sur des œuvres comme la circoncision, l'observance du sabbat etc. Paul pose par contraste qu'ayant cessé d'attendre leur salut du Christ, ils l'attendent de l'observance de la Loi, c'est-à-dire d'eux-mêmes. C'est dans cette hypothèse qu'il se place; il suppose cette disposition d'âme connue : il l'expliquera aux Romains (III, 20; IX, 32 etc.; Comm., p. 183 ss.). Or dans cette poursuite des œuvres légales, en ne s'appuyant que sur la Loi, on ne peut aboutir qu'à recueillir la malédiction. C'est ce qu'affirme la Loi elle-même, puisqu'elle maudit quiconque n'accomplit pas tous ses préceptes. Le texte est celui de Dt. XXVII, 26, d'après les Septante : ἐπικατάρατος πᾶς ἄνθρωπος ὃς οὐκ ἐμμένει ἐν πᾶσιν τοῖς λόγοις τοῦ νόμου τούτου τοῦ ποιῆσαι αὐτούς. Les lévites promulguant une loi par la parole disaient naturellement en grec τοῖς λόγοις, Paul qui se réfère à une loi écrite dit plus clairement : τοῖς γεγραμμένοις ἐν τῷ βιβλίῳ, changement inoffensif, d'autant qu'en hébreu « les paroles » sont un terme vague. Deissmann (*Neue Bibelst.* 76 s.) a conjecturé aussi qu'en mettant un participe Paul a suivi inconsciemment la terminologie des contrats et édits, attestée par de nombreux papyrus, par exemple : ἐνμένω πᾶσι ταῖς προγεγραμέναις ἐντολαῖς (Berlin, 600, 6, du Fayoum, II^e à III^e s. ap. J.-C.). Le texte des LXX est conforme à l'hébreu qui cependant ne contient pas l'équivalent de πᾶς ni de πᾶσιν. Le Samaritain contient כל au second endroit; s. Jérôme, qui l'a constaté, a soupçonné les Juifs de l'avoir effacé pour ne pas être sous la malédiction s'ils ne peuvent observer toute la Loi. Il se pourrait qu'ils aient eu cette appréhension, quoique d'ailleurs, même sans « tous », la proposition soit universelle. C'est sur cette universalité que Paul se fonde. Toute loi veut être entièrement obéie, et ses menaces s'adressent à quiconque enfreint un seul article. La menace ici est la malédiction de Dieu, et sinon le déchaînement extérieur de sa colère, du moins un état permanent d'hostilité qui, pour l'homme, est une sorte de mort, opposée à la vie, puisque ceux au contraire qui observeront la Loi y trouveront la vie comme Paul va le dire (v. 12). Comment donc le texte prouve-t-il que tous ceux qui s'appuient sur les œuvres tombent sous la malédiction? On complète l'argument par cette mineure sous-entendue : or personne ne peut accomplir toute la Loi, donc tous sont sous la malédiction. Mais cela ne va pas sans difficulté. Peut-on dire d'une loi divine qu'on ne peut accomplir toutes ses prescriptions? Dans ce cas, comment la malédiction est-elle juste? et comment la vie pouvait-elle être pro-

la malédiction ; car il est écrit : « Maudit soit quiconque ne persévère pas dans la pratique de tout ce qui est écrit dans le livre de la Loi ». 11 Or il est clair que nul en [vertu de] la Loi n'acquiert la justice

mise à ceux qui pratiqueraient les commandements? On dirait que Paul emploie le texte de la Loi pour lui faire dire le contraire de ce qu'elle affirme.

Il faut donc renoncer à cette mineure sous-entendue. Paul n'a pas prétendu qu'il était impossible de pratiquer toute la Loi avec le secours de Dieu. Il a seulement dit que la Loi ne contenait aucune énergie qui pût aider à la pratique, qu'elle ne faisait que mettre le mal en évidence, et par là multipliait les transgressions. Et il ne dit pas ici que ceux qui s'appuient sur les œuvres de la Loi sont maudits, mais qu'ils se placent sur un terrain où ils courent un risque certain d'être maudits. Ils font état de la Loi comme d'un principe de force supérieur à la foi, et la Loi — dérision suprême — ne leur promet que la malédiction s'ils ne parviennent pas à l'observer toute entière. Mais ils n'y parviendront jamais s'ils ne s'appuient sur la foi, si la foi n'est le principe de leurs actions. Paul va montrer que l'Écriture connaissait ce principe de foi, assurément compatible avec les œuvres, et il ne songeait pas à nier qu'il y ait eu des saints dans l'Ancien Testament (cf. Rom. II, 13). Mais si l'on faisait abstraction de la foi, il ne restait qu'une menace terrible à laquelle on ne pouvait échapper. Or, depuis la passion et la résurrection du Christ, la foi en Dieu était la foi du Christ. Les judaïsants qui ne la jugeaient pas suffisante ne pouvaient trouver dans la Loi qu'une législation menaçante sans aucune force pour pratiquer tous ses commandements, car la foi nouvelle n'avait pas ce but. D'ailleurs Paul était persuadé qu'en fait les Juifs n'avaient pas observé la Loi et avaient besoin de la grâce; c'est le point de vue de l'Épître aux Romains (II-III, 20).

11) ὅτι ... ὅτι. Le premier est déclaratif, pour exposer la conclusion principale; le second fournit la preuve. — ἐν νόμῳ ne peut signifier « au temps de la Loi », « pour ceux qui vivent sous la Loi », mais : « en vertu de la Loi », puisque l'opposition est entre la vertu de la Loi et la vertu de la foi. — δικαιοῦται ne signifie donc pas « est déclaré juste », car, par la vertu de la Loi, on devient ou on ne devient pas juste. D'ailleurs il s'agit d'une vraie justice, qui est telle aux yeux de Dieu, παρὰ τῷ θεῷ (cf. Rom. II, 13 δίκαιοι παρὰ τῷ θεῷ), et non d'une justice extérieure. Sur le texte d'Habacuc II, 4, cf. sur Rom. I, 17. On peut dire avec M. Loisy : « Le texte d'Habacuc ne visait pas si loin », en ce sens qu'il n'avait pas été écrit pour enseigner que l'homme est justifié par la foi, non par les œuvres, mais il suffit qu'il mette en relief « le sort du juste, qui mérite par sa confiance en Dieu d'être protégé par lui ». Dans le prophète ἐκ πίστεως se rattache à ζήσεται, parce que dans son thème il s'agit de la vie, accordée au juste en récompense de sa foi; mais dans Paul, il s'agit de l'origine de la justice, de sorte que ἐκ πίστεως se rattache à δίκαιος : celui qui est juste par la foi vivra, donc

Ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται. [12]ὁ δὲ νόμος οὐκ ἔστιν ἐκ πίστεως, ἀλλ' Ὁ ποιήσας αὐτὰ ζήσεται ἐν αὐτοῖς. [13]Χριστὸς ἡμᾶς ἐξηγο-

la justice vient de la foi et non des œuvres. C'est le sens adopté par Chrys., Caj. et d'autres catholiques. On ne voit pas que Corn. soit en droit de conclure : *Paulum eadem ratione* (que le prophète) *verba intellexisse... ... omnino tenendum est*, car Paul ne se croit pas à ce point lié par le sens historique des textes, non plus qu'à leur reproduction ponctuelle. Il en est autrement dans Heb. x, 38, où μοῦ demeure après δίκαιος.

12) δέ marque la mineure d'un syllogisme : *atqui*. La Loi, en tant que loi, ne se préoccupe pas du mobile des actions; elle veut simplement l'accomplissement de ses préceptes : elle n'exige donc pas la foi, elle ne suppose pas un principe de foi. On peut très bien concevoir cette opposition entre l'accomplissement extérieur de la Loi, qui suffit pour se mettre en règle, et la foi, mobile des actions, qui rend juste auprès de Dieu. Mais ce qu'il y a ici de piquant, et qui déroute au premier abord, c'est que Paul demande cette preuve que la Loi ne procède pas par foi à un texte qui promet aux œuvres la même récompense qu'à la foi : le juste qui croit vivra, cela prouve que Dieu justifie par la foi : celui qui fait les œuvres vivra, cela prouve que Dieu ne justifie pas par les œuvres. Ce raisonnement serait étrange et n'était pas dans l'intention de Paul. Il dira encore aux Romains (II, 13) : « ce ne sont pas en effet ceux qui entendent lire une loi qui sont justes auprès de Dieu; mais ce sont ceux qui la mettent en pratique, qui seront reconnus justes ». C'est dans le même sens que le Lévitique (XVIII, 5) promettait la vie, c'est-à-dire l'amitié de Dieu, à ceux qui observeraient ses lois. La difficulté a frappé M. Loisy qui écrit : « Le premier venu des docteurs juifs... s'il avait eu un peu de bon sens, (il) se serait contenté de nier simplement le principe admis par Paul en manière de postulat, à savoir que le domaine de la foi et celui de la Loi étaient séparés et comme antagonistes : tout bon Juif accomplissait la Loi dans un sentiment de foi, ne comptant point sur ses mérites, et confiant en Dieu pour la réalisation des promesses », etc. Mais si l'on tient à l'exégèse historique, il faut d'abord s'apercevoir que Paul ne raisonne pas contre un docteur juif, il s'adresse aux Galates. Il ne songe nullement à nier la conciliation possible de la Loi et de la foi, prouvée précisément par les deux textes qu'il cite, et il ne soupçonne même pas qu'on puisse lui reprocher de nier la valeur du second. Cette conciliation possible fut l'œuvre du passé; c'est ainsi que se sont sanctifiés les bons ancêtres. Et la séparation théorique de la foi et de la Loi n'est point un postulat; c'est un résultat de l'analyse qui défie toute contradiction, et que Paul établit par des textes de l'Écriture, sans étudier expressément leur portée dans le contexte historique. Il veut prouver que la Loi procède par œuvres, ne tient compte que des œuvres, et c'est bien ce que prouve en effet le texte du Lévitique. Ce n'est pas le moment de dire le rôle de la Loi dans le passé; il y viendra plus loin. Pour des chrétiens venus de chez les gentils, et c'est à eux qu'il parle, ayant la justice par la foi, ils auraient tort de la chercher

devant Dieu, puisque : « Celui qui est juste par la foi vivra ». 12 Or la Loi ne procède pas par foi, mais : « Celui qui pratiquera ces choses en vivra ». 13 Le Christ nous a rachetés de la malédiction

dans la Loi mosaïque, parce que, comme Loï, elle ne contient que des exigences, sans contenir la vertu de les accomplir, vertu que l'Écriture elle-même attribue à la foi. — Le second texte apparaît comme le premier sans citation formelle. αὐτά est naturellement ce qui est prescrit par la Loi. Cela est plus clair dans le texte complet du Lévitique : φυλάξεσθε τὰ προστάγματά μου καὶ τὰ κρίματά μου καὶ ποιήσετε αὐτά· ὁ ποιήσας αὐτὰ ζήσεται ἐν αὐτοῖς. Il est étrange que Paul suppose chez les Galates une telle connaissance des Écritures. Il est probable que les docteurs judaïsants s'étaient empressés de leur enseigner les textes les plus caractéristiques, comme pouvait être celui-là, que Paul retourne hardiment contre eux, en s'appuyant sur la foi au Christ venu, à laquelle les Galates ne veulent pas renoncer.

13-14. Le Christ délivre de la malédiction de la Loi et procure ainsi la bénédiction.

Le v. 13 se rattache au v. 10 qui a parlé de la malédiction de la Loi, et le v. 14 s'appuie sur le v. 13 pour confirmer ce qui a été dit au v. 9 de la bénédiction d'Abraham. Il y a donc comme un retour au point de départ en repassant par les mêmes idées; celle de la justification v. 11 et 12 est aussi légèrement touchée dans le v. 14 (διὰ τῆς πίστεως). Le passage relatif à Abraham est aussi conclu par la même idée qui a servi à l'amener, le don de l'Esprit. Entre ces deux extrêmes, foi d'Abraham et bénédiction englobant la promesse de l'Esprit d'un côté, et foi des chrétiens qui ont reçu l'Esprit, il y a la Loi, étrangère au régime de la foi. Elle ne parle que de malédiction. Heureusement que Jésus-Christ a pris sur lui cette malédiction!

13) La phrase débute sans liaison, pour rendre plus solennelle l'apparition du Christ après l'évocation d'Abraham et de la Loi. La doctrine exprimée ici sous une forme paradoxale et obscure est la même que celle de Rom. VIII, 3 et II Cor. V, 21. Non que Paul renvoie à ces passages; il suppose connue la catéchèse orale qu'ils expriment plus clairement — ἡμᾶς s'entend des Juifs, Paul compris, car les païens n'étaient pas sous le joug ni par conséquent sous la malédiction de la Loi (Rom. II, 12), et c'est moyennant la délivrance des Juifs convertis que la bénédiction s'est répandue εἰς τὰ ἔθνη, opposés à ἡμᾶς (*Light. Corn. Sieff.*). La loi de la conscience n'a rien à faire ici. M. Loisy, après avoir reconnu « que cette malédiction, semble-t-il, n'eût dû concerner que les Juifs, comme la Loi même », imagine qu'en dépit de cette bonne raison Paul s'est cru autorisé à regarder tous les hommes comme étant sous la malédiction. Mais les chapitres I et II de l'Épître aux Romains ne parlent pas de la malédiction de la Loi, et d'ailleurs il faut seulement ici expliquer le texte adressé aux Galates qui ne dit rien d'approchant. — ἐξαγοράζειν « délivrer en payant une rançon », mais il n'est pas dit à qui cette rançon fut payée, d'autant que l'expression est métaphorique; il n'y eut pas d'argent versé; cf. Rom. III, 24 s.; Mc. X, 45. Au sens propre,

ρασεν ἐκ τῆς κατάρας τοῦ νόμου γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν κατάρα, ὅτι γέγραπται Ἐπικατάρατος πᾶς ὁ κρεμάμενος ἐπὶ ξύλου, [14] ἵνα εἰς τὰ ἔθνη ἡ εὐλογία τοῦ Ἀβραὰμ γένηται ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ, ἵνα τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ πνεύματος λάβωμεν διὰ τῆς πίστεως.

on verse la somme à celui qui retient en esclavage : ici on était sous la domination, sous la malédiction de la Loi qui pesait infailliblement sur ceux qui étaient sous le ressort de la Loi (cf. v. 10). C'est donc à la Loi qu'il eût fallu payer la rançon. Mais cela n'était pas possible. Celui qui rachetait a délivré les autres en prenant sur lui la malédiction. L'idée sous-entendue est que lui était libre; il s'est donné pour les autres. — ὑπὲρ πολλῶν n'est pas en soi synonyme de ἀντὶ πολλῶν, et signifie seulement : « à leur profit », mais la pensée est bien qu'en devenant malédiction le Christ a pris leur place. Autrement, comment serait-il devenu malédiction? La Loi est censée avoir accepté l'échange, ou plutôt tout a été réglé par la volonté de Dieu (Rom. v, 18 s.). — κατάρα substantif abstrait sans article. D'après Cornely, Paul ne pouvait rien dire de plus fort. Le Christ n'a pas seulement voulu être maudit, il a voulu être la malédiction même, *vir maledictissimus, in quo praeter maledictionem nihil inveniretur*, comme Dieu l'a rendu péché pour nous (II Cor. v, 21 τὸν μὴ γνόντα ἁμαρτίαν ὑπὲρ ἡμᾶς ἁμαρτίαν ἐποίησεν). Les deux passages répondent bien à la même idée. Mais Paul a évité de dire que le Christ a été fait pécheur, et ce n'est pas sans intention non plus qu'il a évité aussi de le dire maudit. Il le dit κατάρα, une malédiction, un objet de malédiction, et en somme celui sur lequel la malédiction s'est déchaînée, mais non point pour des motifs personnels. Ce que l'expression semble avoir d'excessif, en remplaçant le concret par l'abstrait, n'a point pour but de mettre le concret au superlatif, mais de dégager de toute responsabilité la personnalité concrète : il va de soi que le Christ ne pouvait être maudit pour lui, il n'est même pas maudit pour les autres, il est devenu une malédiction personnifiée; c'est plus, en apparence, et cela lui donne qualité pour remplacer tous les maudits; en réalité, c'est moins que si la malédiction tombait sur sa personne. — ὅτι γέγραπται κ. τ. λ. n'est pas précisément une « démonstration », mais une « illustration » tirée de l'Écriture. Le Christ ayant été victime pour le péché avait dû aussi encourir la malédiction du péché. Un texte de la Loi (Dt. xxi, 23) mettait ce fait en évidence, car il était mort pendu sur un gibet; or la Loi déclarait le pendu maudit de Dieu. Le texte de Paul est à peu près celui des LXX : κεκατηραμένος ὑπὸ θεοῦ πᾶς κρεμάμενος ἐπὶ ξύλου. ἐπικατάρατος au lieu de κεκατηραμένος rendait la ressemblance plus frappante entre le texte du v. 10 et celui-ci, le fait correspondait ainsi plus strictement à la menace. — ὑπὸ θεοῦ a dû être omis par un sentiment de révérence pour le Christ (*Light. Sieff.* contre *Corn.*). L'argument suppose bien que le Christ a été traité comme un maudit de Dieu; mais il est des choses qu'on ne dit pas : ce scrupule était très habituel aux docteurs juifs. De son côté le texte des LXX rendait bien l'hébreu :

de la Loi, étant devenu pour nous malédiction, car il est écrit : « Maudit tout homme qui est suspendu au bois », [14]afin que la bénédiction d'Abraham parvînt aux gentils en Jésus-Christ, afin que nous reçussions [l'effet de] la promesse de l'Esprit au moyen de la foi.

« car c'est une malédiction de Dieu un pendu », où קללת אלהים signifie « une malédiction au regard de Dieu, de la part de Dieu » (génitif du sujet et non pas « une malédiction contre Dieu, une insulte à Dieu ». Il est vrai que ce dernier sens est traditionnel chez les Juifs au moins depuis le second siècle. Lightfoot conjecture que c'est à cause du grand nombre des Juifs crucifiés par les Romains, qu'on ne pouvait regarder comme maudits de Dieu. D'ailleurs le texte ne parlait pas d'un crucifié, destiné à mourir sur le gibet, mais d'une exposition sur un gibet d'un condamné déjà exécuté. Cette manifestation avait sans doute pour but de détourner du crime, mais elle était aussi regardée comme une notable aggravation de la peine, par la honte qui rejaillissait sur la famille et que le coupable endurait d'avance. Cette suspension sur un gibet de bois ne devait pas se prolonger pendant la nuit, pour que la terre n'en soit pas souillée, en suite de la malédiction de Dieu qui pesait sur le pendu, tout en se détournant des autres (Num. xxv, 4; II Sam. xxi, 6-14). Il semble d'après ces traits qu'il importait peu que le coupable périt sur le gibet ou avant d'y être exposé; c'était sur l'être suspendu en public que se déchargeait la malédiction du public et aussi celle de Dieu. C'est ce qui autorise le rapprochement de Paul. Aucun Juif ne l'aurait contesté, si bien qu'ils s'en sont fait une arme contre les apologistes (*Light.*). Jérôme : *Memini me in altercatione Iasonis et Papisci quae graeco sermone conscripta est ita reperisse,* Λοιδορία θεοῦ ὁ κρεμάμενος, *id est, maledictio Dei qui appensus est;* cf. Justin, *C. Tryph.* c. xcvi; Tert. *Adv. Judaeos* § 10; Eisenmenger, *Entd. Judenth.* I, pp. 88 s., 496. Ce sont des concepts que nous ne devons pas peser d'après nos balances; aussi M. Loisy n'aurait-il pas dû écrire : « L'arbitraire de l'interprétation atteint ici au comble... Paul ne fait pas attention qu'il s'agit de suppliciés morts » etc. Mais Paul n'expliquait pas le texte du Deutéronome comme on pourrait le faire au Collège de France; il comparait deux situations selon les idées du temps qui tenaient pour maudit quiconque était pendu, mort ou vif, et sans doute les Juifs de son temps lui ont objecté que Jésus crucifié, comme pendu, était maudit de Dieu ou une insulte pour Dieu. Il ne s'en étonne pas et réplique. C'est en effet une malédiction qui a pesé sur le Christ, mais la malédiction dont menaçait la Loi et dont le Christ les a délivrés, s'ils veulent l'en croire.

14) Ἰησοῦ Χριστῷ (*Nestle*); X. Ἰ (*Soden* avec *Vg.*). — Ἵνα et Ἵνα sont coordonnés (comme dans II Cor. ix, 3), et non subordonnés, la seconde clause n'étant guère que l'explication de la première. Il fallait que les Juifs fussent affranchis de la malédiction de la Loi pour que la bénédiction parvînt aux

15 Ἀδελφοί, κατὰ ἄνθρωπον λέγω· ὅμως ἀνθρώπου κεκυρωμένην διαθήκην

gentils. Car les Juifs devaient passer les premiers (Rom. I, 16; III, 1. 2; IX, 1-5; XV, 8. 9). Le texte de notre verset ne dit rien de plus explicitement. Il contient cependant en germe la doctrine de Eph. II, 14-18; l'abrogation de la Loi était l'effondrement du mur qui séparait les Juifs et les gentils. Cela résulte déjà de ce que la bénédiction d'Abraham, c'est-à-dire donnée à Abraham, s'attache aux gentils, ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ, dans l'union à Jésus-Christ rédempteur qui a racheté les Juifs; en Jésus-Christ tous se trouvent unis et puisque la bénédiction est acquise grâce à lui, on peut donc dire que Juifs et gentils (λάβωμεν) reçoivent la promesse de l'Esprit, c'est-à-dire le don de l'Esprit. Ce don n'était pas annoncé à Abraham en termes exprès, mais sa nature est constatée par l'expérience des Galates à laquelle Paul a fait appel au début du chapitre. Juifs et chrétiens y sont arrivés au moyen de la foi qu'ils ont prêtée à la prédication de l'évangile.

III, 15-29. LA PROMESSE, TESTAMENT EN FAVEUR DES FIDÈLES DU CHRIST, QUE LA LOI NE POUVAIT NI ANNULER NI COMPLÉTER.

La péricope III, 15-29 suit une marche entrecoupée parce qu'elle a un double objet découlant de l'idée de testament (v. 16). Paul veut prouver que les fidèles sont les vrais bénéficiaires de la promesse, et les héritiers, et en même temps que cette promesse ne peut avoir été modifiée par la Loi qui n'est pas non plus destinée à la compléter. Le premier point procède ainsi : une promesse absolue a été faite à Abraham et à son lignage qui est le Christ : or vous êtes un dans le Christ, donc vous êtes le lignage d'Abraham, et vous êtes les héritiers. Mais la promesse une fois posée (v. 16) ne pouvait-elle être subordonnée à une nouvelle disposition divine? Au lieu de suivre le raisonnement en joignant la mineure à la majeure, Paul soutient la majeure en faisant appel à la notion d'inviolabilité du testament. La promesse, étant un testament exécutable, ne pouvait être annulée par la Loi, qui ne pouvait prendre sa place (v. 17 et 18). Sur quoi on devait se demander ce qu'était donc la Loi dans les desseins de Dieu? Paul ouvre une parenthèse pour le dire, et le dit de telle manière que la promesse en est rehaussée (19-21), et même que la Loi n'apparaît plus que comme une économie divine subordonnée à la promesse (22-24). Elle ne pouvait donc ni l'annuler, ni la compléter, mais devait plutôt s'effacer devant elle. Se réservant de développer cette pensée (IV, 1-7), Paul revient à l'objet normal du testament dont la validité n'est plus contestable. La postérité d'Abraham était le Christ; les fidèles sont un dans le Christ; ils sont donc postérité d'Abraham et héritiers.

15-16. LA PROMESSE EST SEMBLABLE A UN TESTAMENT EN FAVEUR DE LA POSTÉRITÉ D'ABRAHAM QUI EST LE CHRIST.

Qu'en est-il du testament d'après les lois et coutumes humaines (v. 15)? Or la promesse qui visait Abraham et sa postérité, c'est-à-dire le Christ, ne doit pas être moins inviolable. Après avoir fourni des textes scripturaires, Paul emprunte une comparaison au droit humain. C'est une véritable parabole argumentative.

15 Frères, je raisonne comme on le fait parmi les hommes. S'il s'agit d'un homme, encore est-il que personne ne tient pour nulle

15) Ἀδελφοί, « frères » et non plus « Galates insensés ». Au lieu de les interpeller comme un juge, Paul raisonne avec eux, comme leur ancien maître, et leur témoigne sa première affection. — κατὰ ἄνθρωπον, cf. I Cor. IX, 8 et Rom. III, 5; aussi ἀνθρώπινον λέγω, Rom. VI, 19 : pour employer une comparaison tirée des us et coutumes des humains. C'est la manière dont Paul se rapproche quelque peu de l'enseignement du Maître, mais sa parabole, au lieu d'être empruntée à la vie journalière, est une comparaison avec les institutions du droit. Dans un cas semblable, I Cor. XIV, 7, Paul emploie aussi ὅμως. On suppose καίπερ sous-entendu : καίπερ ἀνθρώπου οὖσαν, ὅμως κ. τ. λ., ὅμως prenant la place de καίπερ : « quoique ce ne soit que le fait d'un homme, cependant... ». Donc, à plus forte raison s'il s'agit d'un acte de Dieu, est la pensée sous-entendue, puisque la comparaison avec des actes humains est destinée à expliquer les voies de Dieu.

— διαθήκη signifie testament. C'est le sens des classiques grecs (sauf ARISTOPH. *Aves*, 439) confirmé sans exception par les papyrus et les inscriptions. Si les LXX se sont servis de ce mot pour signifier « contrat, alliance », c'est sans doute pour donner à l'alliance contractée entre Dieu et Israël le sens d'un acte unilatéral, par lequel Dieu accorde son alliance, et s'ils ont pu le faire, c'est donc que le mot avait en soi le sens de « disposition » que l'usage entendait « disposition testamentaire », mais qu'on pouvait entendre plus largement. C'est ainsi qu'en anglais *will* a pu signifier testament. Pour rendre διαθήκη par le même mot ici et IV, 24, nous traduisons « disposition ». Ici le caractère unilatéral est évident, puisqu'on suppose la libre disposition d'un homme, et qu'on affirme qu'elle ne peut être changée par un autre homme. Cet acte unilatéral, comparé à la promesse parce que les effets en sont renvoyés à plus tard, ne peut être une alliance, et ne peut être qu'un testament, comme le prouve le mot d'héritage (v. 18). C'est ce qu'a compris la Vulgate (*Corn. Sieff. Loisy*, contre *Light.* qui préfère « contrat », et *Bousset* qui exclut le testament proprement dit).

— κεκυρωμένη, à propos d'un testament, signifie moins « ratifié » que « revêtu des conditions de validité ». Le testament comportant un transfert de propriété d'un mort à un vivant était regardé par les Romains comme émanant de la puissance publique; il n'était pas valide sans certaines formes; mais, précisément parce que la puissance publique était censée intervenir, aucun particulier ne pouvait regarder la volonté du testateur comme nulle (ἀθετεῖ) ou lui imposer des retouches en ajoutant des clauses qui la modifieraient. Le mot ἐπιδιατάσσομαι, qui ne se trouve pas ailleurs, indiquerait bien l'idée d'un codicille; cf. Jos. *Bellum* II, II, 3 ἀξιῶν τῆς ἐπιδιαθήκης τὴν διαθήκην εἶναι κυριωτέραν et *Ant.* XVII, IX, 4. La notion d'un codicille fait par un autre que le testateur est même contradictoire dans les termes. Le testament doit rester tel que le testateur l'a rédigé selon les formes légales. Paul n'envisage pas l'hypothèse où le testateur aurait recommencé son testament ou aurait fait lui-même un codicille en forme. Il suppose que le testateur est mort après

οὐδεὶς ἀθετεῖ ἢ ἐπιδιατάσσεται. [16]τῷ δὲ Ἀβραὰμ ἐρρέθησαν αἱ ἐπαγγελίαι καὶ τῷ σπέρματι αὐτοῦ· οὐ λέγει Καὶ τοῖς σπέρμασιν, ὡς ἐπὶ πολλῶν,

avoir fait son testament, de sorte que ce testament soit exécutable. D'après M. Ramsay, Paul parle d'une disposition que son auteur lui-même ne pouvait révoquer. Il y voit une adoption à la mode grecque, donnant droit à l'hérédité, et en conclut que les Galates vivaient depuis longtemps selon les coutumes grecques, ce qui exclut les Galates proprement dits. Mais l'opposition de ἀνθρώπου et de οὐδείς indique bien deux personnes différentes. Et il serait étrange que le même Paul soit à la fois si techniquement romain en matière administrative, si techniquement grec en droit civil, d'après le même auteur.

16) La proposition principale posée, le v. 16 l'applique au cas d'Abraham. *Or* (δέ omis à tort par la Vulgate) les promesses ont été prononcées (ἐρρέθησαν, attique ἐρρήθην), c'est-à-dire sont dans le cas d'un testament valide contenant la désignation d'un héritier. C'était en effet, dans le droit romain, la principale condition de la validité du testament. D'ailleurs Paul ne prétend pas serrer la comparaison de trop près. Ici les promesses sont au pluriel tandis que le testament était au singulier, et il y a deux bénéficiaires, Abraham et son lignage. Le pluriel ἐπαγγελίαι a été suggéré par les textes de la Genèse; non seulement la promesse a été renouvelée à Isaac et à Jacob; elle a été adressée à Abraham lui-même plusieurs fois : Gen. XII, 7; XIII, 15; XV, 18; XVII, 8; XXII, 16 ss.; XXIV, 7. On voit d'ailleurs que Paul n'attache pas d'importance à ce pluriel comme s'il s'agissait de promesses de biens distincts : il conclut par la promesse (III, 29). A quel texte Paul fait-il allusion? A juger par 16ª isolé, le καί devant τῷ σπέρματι n'indique rien de particulier : dans le premier cas la promesse est faite plus directement à Abraham (Gen. XII, 2), dans d'autres seulement à sa postérité (XV, 18; XXIV, 7). Il suffirait de grouper ces cas pour justifier la promesse faite à Abraham et à sa postérité; mais 16ᵇ indique une citation dont καί fait partie. L'Apôtre visait donc : ὅτι πᾶσαν τὴν γῆν ἣν σὺ ὁρᾷς, σοὶ δώσω καὶ τῷ σπέρματί σου ἕως αἰῶνος (Gen. XIII, 15 et XVII, 8). Il n'y est pas question de la bénédiction, mais de la promesse d'installer la postérité d'Abraham au pays de Canaan devenu le sien (IRÉN. *Haer.* V, 32, 2; *Origène* sur Rom. IV, 4; *Jér.* etc., contre *Tert. Chrys.*). Mais si l'Apôtre vise plus directement les mots contenus dans ces textes, il les entend au sens de la bénédiction. La possession du pays de Canaan n'est pour lui que le symbole de l'héritage éternel auprès de Dieu. — λέγει, le sujet sous-entendu est Dieu qui a parlé à Abraham, plutôt que l'Écriture, ce qui d'ailleurs reviendrait au même pour le fond (III, 8).

— καὶ τοῖς σπέρμασιν. Paul note que l'Écriture n'a pas employé σπέρμα au pluriel. On a jugé cette remarque étrange, parce que l'hébreu זרע ne s'emploie pas au pluriel pour désigner des descendants humains. Le pluriel זרעים signifie des grains, des semences de plantes (I Sam. VIII, 15) et non des descendants. On trouve cette acception en araméen, mais ce n'était pas

une disposition en bonne forme, personne n'y ajoute des dispositions nouvelles. 16 Or les promesses ont été dites à Abraham « et à son lignage » ; il n'est pas dit : « Et aux lignages », comme s'il s'agissait

la langue de la Genèse. En grec on trouve exceptionnellement σπέρματα dans ce sens; Plat. *Legg.* IX, 853 C ἄνθρωποί τε καὶ ἀνθρώπων σπέρμασι νομοθετοῦμεν et IV Macch. XVIII, 1 ὦ τῶν Ἀβραμιαίων σπερμάτων ἀπόγονοι παῖδες Ἰσραηλεῖται. Or c'est bien à ce sens que Paul fait allusion, opposant un franc pluriel au singulier. — ὡς ἐπὶ πολλῶν s'entend donc, comme σπέρμασι, d'individus au pluriel, sans lien entre eux. — ἐφ' ἑνός met l'accent sur le singulier du terme collectif. Zahn estime que la remarque porte sur le fond des choses, c'est-à-dire sur les faits de l'histoire d'Abraham. Abraham avait plusieurs fils qui ont eu de la postérité; mais la promesse ne regardait que la postérité d'Isaac. C'est très exact, et Paul fera allusion plus loin à la préférence donnée à la postérité d'Isaac sur celle d'Ismaël, mais en ce moment le singulier aboutit à cette conclusion : ὅς (au lieu de ὅ par attraction du masculin qui suit) ἐστιν Χριστός. Il était donc justifié par le fait du Christ, non par celui d'Isaac. Ici se place la grave difficulté du verset : Paul désigne-t-il la personne individuelle du Christ de l'histoire (*Chrys. Théod. Tert. Jér. Ambrst. Thomas,* et parmi les plus récents *Light. Sieff. Lips. Bousset, Loisy*)? ou bien a-t-il en vue le Christ mystique, c'est-à-dire le peuple chrétien (*Irén. Aug. Corn.*)?

Pour le sens collectif ou le Christ mystique, Cornely cite Irénée (*Haer.* V, 32, 2) : *semen Abrahae est Ecclesia per Christum, adoptionem, quae est ad Deum, accipiens,* et Augustin : *semen Abrahae, cui dictae sunt promissiones, Christum dicit apostolus, id est omnes Christianos fide imitantes Abraham; quod ad singularitatem redigit commendando, quod non dictum est : Et seminibus, sed semini tuo; quia et una est fides et non possunt similiter iustificari, qui vivunt ex operibus carnaliter cum his qui vivunt ex fide spiritualiter.* Le principal argument pour cette interprétation, c'est que s. Paul regarde comme la postérité d'Abraham tout le peuple chrétien, non seulement dans l'Épître aux Romains (IV, 13-16), mais encore dans Galates III, 29, passage qui semble donner la clef de celui-ci.

Mais on peut répondre que, d'après l'argumentation de III, 26-29, les fidèles sont le lignage d'Abraham en tant qu'unis au Christ. Il fallait donc que le Christ parût d'abord dans sa personne, comme la postérité d'Abraham, et la raison d'être pour ses fidèles d'appartenir à cette postérité. D'autant que le Christ, c'est toujours la personne du Christ, à moins que le contexte n'exige absolument le sens du Christ mystique, comme c'est le cas dans I Cor. XII, 12, mais non pas ici. Nous croyons donc que Paul a eu ici en vue le Christ individuel, mais conçu comme principe d'unité du peuple chrétien. Car on peut entendre son raisonnement de deux façons différentes. D'après les critiques modernes cités, Paul a argumenté du singulier σπέρματι comme désignant un pur individu, et il prétendrait faire l'exégèse littérale du texte de la Genèse. Loisy : « L'Écriture, remarque assez naïvement l'apôtre, n'a

ἀλλ' ὡς ἐφ' ἑνός Καὶ τῷ σπέρματί σου, ὅς ἐστιν Χριστός. [17]τοῦτο δὲ λέγω· διαθήκην προκεκυρωμένην ὑπὸ τοῦ θεοῦ ὁ μετὰ τετρακόσια καὶ τριάκοντα

pas employé le pluriel parce qu'elle ne visait pas plusieurs personnes, mais elle a dit « à la semence », ne visant qu'une seule personne « qui est le Christ ». L'inférence est plus que téméraire, vu que, s'il s'agit d'un fils unique d'Abraham, Isaac serait plutôt indiqué. Mais l'assertion principale, qui veut que « ta semence », c'est-à-dire, en toute évidence, « ta postérité », signifie « ton unique rejeton », est plus déconcertante que tout ». — Paul aurait donc ignoré le sens collectif de σπέρμα qui revient si souvent sous sa plume (ici même III, 29; IV, 22-28; Rom. IV, 1-16; IX, 6 ss.; XI, 1; II Cor. XI, 22), et n'y voyant qu'un individu unique, il aurait péché à la fois contre le lexique et contre le sens du texte qu'il prétendait expliquer. Mais nous avons noté dans l'explication littérale de ὡς ἐπὶ πολλῶν que l'opposition n'est pas entre un terme collectif et un terme singulier mais entre un franc pluriel et un collectif au singulier. En réalité Paul insiste sur le choix d'un terme qui étant collectif au singulier peut convenir au Christ. Ou, comme M. Loisy le dit assez bien à la page suivante, la « promesse » concernait deux personnes, Abraham, père et prototype des croyants, et « la semence » unique d'Abraham, le Christ, lequel figurait et comprenait en lui tous les hommes « de la foi ». De plus Paul ne prétend pas faire l'exégèse historique du texte. ὅς ἐστι n'est pas équivalent de : « ce qui signifie », ni même de « ce qui indique », mais veut dire simplement : lequel est le Christ, notre Christ, désigné d'avance par un terme qui peut s'entendre soit d'une collectivité, soit d'un individu (Gen. IV, 25; XXI, 13). Ce sens de l'Écriture serait demeuré obscur, si le fait chrétien n'en avait fourni la clef.

Sans doute Paul a appris à l'école des rabbins l'existence de ces sens mystérieux qui se greffent sur le sens littéral, mais ces sens spirituels, connus des Alexandrins, ne sont pas le propre du rabbinisme. Il n'argumente pas d'une particularité du texte pour en fixer le sens littéral ou plutôt pour en tirer un contresens. Il voit dans le choix d'une expression une sorte d'harmonie avec ce que révèlent les faits divins.

Les Pères qui admettaient les sens spirituels ont donc admis aussi sans difficulté que Paul parlait ici du Christ, descendant d'Abraham. Les descendants d'Abraham avaient pu être aussi nombreux que les étoiles du ciel et les sables de la mer, la promesse donnée à Abraham touchait avant tout le Christ, nouveau principe d'unité pour les peuples.

Cornely objecte que les Pères ont été amenés à cette opinion en supposant que le passage cité par Paul était Gen. XXII, 18 : « toutes les nations de la terre seront bénies dans ton lignage ». Dans ce cas le lignage peut être le Christ, qui fut bien en effet source de bénédiction. Mais Paul cite plutôt Gen. XVII, 8; or dans ce passage la promesse est faite au lignage; Dieu lui promet la terre de Canaan. Il est vrai que, du temps de Paul, ce pays de Canaan avait pris un sens spirituel : c'était le règne de Dieu, les bénédictions messianiques etc. Cependant, même dans ce sens, le Christ n'était pas celui

de plusieurs, mais comme pour un seul, « Et à ton lignage », qui est le Christ. 17 Or, je n'hésite pas à le dire : une disposition déjà prise en bonne forme par Dieu, la Loi survenue quatre cent trente ans

qui avait reçu la promesse, mais celui en qui elle s'était réalisée. Paul ne pouvait donc pas parler ici de la personne du Christ sans déroger à sa dignité, mais du Christ mystique, c'est-à-dire des fidèles, bénéficiaires comme Abraham de la promesse.

Mais cette objection suppose elle aussi l'Apôtre trop préoccupé du sens prochain des textes. Car enfin il n'en a cité aucun dans toute sa teneur. Pour le comprendre, les Galates n'étaient pas obligés de recourir à leur Bible, comme font les exégètes. Il a seulement retenu cette association d'Abraham et de sa postérité comme étant l'objet d'une promesse de Dieu, quelque chose comme les héritiers d'un testament chez les hommes. Et il est très vrai que la promesse, que les dons divins ont été versés sur l'humanité du Christ pour être répandus sur les fidèles.

Les judaïsants disaient : la promesse a été faite à Abraham pour sa seule postérité : soyez donc sa postérité de quelque manière pour avoir part à la promesse. Paul répond : soit ! il faut se souder à Abraham par sa postérité. Or cette postérité par excellence, l'Écriture la désigne par un terme collectif singulier, ce qui nous permet d'y reconnaître notre Christ, descendant d'Abraham. Il ne pouvait avoir oublié que les descendants d'Abraham avaient bénéficié de la promesse temporelle. Mais il songeait surtout à la bénédiction que les docteurs juifs attendaient aussi du Messie. Au sens spirituel ils devaient entendre le texte de la Genèse comme lui. Les Galates avaient reconnu le Messie en Jésus. Ils étaient donc héritiers des promesses. C'est la démonstration que Paul reprendra au v. 26. Pour le moment il va se préoccuper des relations entre la promesse et la Loi, de sorte que, provisoirement, le v. 16^{b} a l'air d'une parenthèse. Mais c'est un point de départ important, le Christ personnel centre du Christ mystique.

17-18. La Loi donnée longtemps après la promesse ne pouvait l'annuler.

17) Après la vue rapide du v. 16^{b} sur le véritable terme de la promesse, Paul revient à la comparaison proposée par τοῦτο δὲ λέγω, pour se mieux expliquer; cf. I Cor. I, 12; Eph. IV, 17 et τοῦτο δέ φημι I Cor. VII, 29; XV, 50. Au v. 15, il a proposé le fait humain du testament; au v. 16 il a parlé des promesses; maintenant il les suppose assimilées au testament, et en conclut que la loi ne peut rien y changer. — διαθήκη est toujours employé dans le sens de testament. Il est vrai que Dieu ne meurt pas, et que la comparaison est boiteuse (*Loisy*), mais *omnis comparatio claudicat*. Ce n'est pas à M. Loisy qu'il faut apprendre qu'une comparaison n'est point une allégorie et qu'il n'est point exigé par le genre de la parabole que tous les éléments du testament se trouvent dans la promesse. Loisy n'était nullement autorisé à dire que Paul emploie *diathéké* tantôt au sens de testament, tantôt au sens de pacte, et qu'il « a simplement joué sur un mot ». Paul dit simple-

ἔτη γεγονὼς νόμος οὐκ ἀκυροῖ, εἰς τὸ καταργῆσαι τὴν ἐπαγγελίαν. [18] εἰ γὰρ
ἐκ νόμου ἡ κληρονομία, οὐκέτι ἐξ ἐπαγγελίας· τῷ δὲ Ἀβραὰμ δι' ἐπαγγε-
λίας κεχάρισται ὁ θεός.

ment que si le testament d'un homme résiste à toute modification de la part d'un autre homme, à plus forte raison ce qu'on peut nommer le testament de Dieu est immuable, c'est-à-dire sa promesse, son acte le plus solennel pour disposer de ce qu'il veut donner en héritage à ceux qu'il a choisis. — Dans προκεκυρωμένην, le προ indique déjà l'autorité par rapport à la Loi : il n'y a pas testament, puis ratification, mais ce qui serait chez les hommes (κατὰ ἄνθρωπον) un testament en formes solennelles dûment scellé antérieurement à la mort.

C'est Dieu lui-même qui assure la validité (cf. Heb. VI, 17. 18). — L'addition εἰς Χριστόν après τοῦ Θεοῦ est une glose médiocre, qui a voulu faire entrer le Χριστός du verset précédent dans l'argumentation. — La Loi est venue fort longtemps après; elle ne peut donc être regardée comme une addition faite par Dieu pour modifier la promesse; auparavant elle n'existait pas; elle apparaît (γεγονώς) comme une personne, et comme telle n'a pas qualité pour annuler ce que Dieu avait réglé. — ἀκυρόω est à peu près synonyme de ἀθετέω; ce dernier verbe marque peut-être plus nettement qu'on attaque de front la valeur d'un acte; ἀκυρόω, d'après Mc. VII, 13; Mt. XV, 6, indiquerait une attaque indirecte, qui affaiblirait un acte sans l'annuler entièrement; cf. cependant P. Oxy. III, **490**, 3 s. (en 124 ap. J.-C.) πρὸς ἀκύρωσιν ἄγειν τήνδε τὴν διαθήκην, « pour révoquer ce testament » (*MM.*). Le but de la Loi en attaquant le testament serait en termes clairs de rendre inutile la promesse.

En mettant 430 ans entre la promesse faite à Abraham et la Loi, Paul s'est référé à l'Exode, XII, 40 s., d'après le texte des Septante qui, pour atteindre ce nombre, bloquent le séjour des patriarches en Canaan et le séjour des Hébreux en Égypte (435 ans d'après le ms. B du Vatican). Le texte massorétique, suivi par la Vulgate, ne parle que du séjour des Hébreux en Égypte, comme Gen. XV, 13 (avec le chiffre rond de 400 ans). Si l'on ajoute à ce chiffre le séjour des patriarches au pays de Canaan, il faudra allonger la chronologie d'environ 200 ans. Manifestement Paul n'a pas eu l'intention de prendre parti sur ce point. Cornely donne à l'allusion de Paul la valeur d'une affirmation réfléchie, et dès lors, ne voulant pas avec raison la regarder comme une erreur enseignée par Dieu, il offre deux solutions au choix : ou bien s'en tenir à la chronologie des Septante comme rigoureusement exacte, ou dater la promesse faite à Abraham de l'entrée de Jacob en Égypte (!). Mais Paul a-t-il eu l'intention de trancher en passant, sans avertir, une question qui divisait les esprits de son temps? Pour les Septante on peut citer le Pentateuque samaritain, le targum du Pseudo-Jonathan, le livre des Jubilés. Pour le texte massorétique s. Étienne (Act. VII, 6), Philon (*Quis rer. div. her.* § 54 p. 511 M.) d'après Gen. XV, 3. Josèphe va tantôt avec

après ne l'infirme pas, de façon à rendre nulle la promesse. 18 Car si l'on héritait en vertu de la Loi, ce ne serait pas en vertu de la promesse ; or c'est par une promesse que Dieu a accordé sa faveur à Abraham.

les premiers (*Ant.* II, xv, 2) et tantôt avec les autres (*Ant.* II, ix, 1 ; *Bellum*, V, ix, 4).

18) La proposition du v. 17 contient en elle-même sa preuve : la Loi ne pouvait annuler la promesse, étant venue longtemps après, et la promesse étant scellée par Dieu. Mais ne pouvait-elle contribuer à assurer le fruit de la promesse ? C'était précisément la prétention des docteurs judaïsants. Dans sa réponse, Paul suppose qu'ils ne regardaient pas la Loi comme une perfection secondaire, mais comme conférant un titre au moins égal à celui de la promesse, et même le seul qui compte. C'est à cette hypothèse tacite qu'il répond au v. 18, et c'est ce qui explique le γάρ. — οὐκέτι est au sens logique. On ne peut obtenir l'héritage à un double titre, parce que, en réalité, le titre de la Loi effacerait les prérogatives de la promesse, ce qui serait l'annuler. Quand on réclame une chose comme due, on ne se soucie pas de la tenir de la faveur. La pensée est concise à l'excès, sans être obscure. Paul reviendra sur ce point dans l'Épître aux Romains : « Or, à celui qui a des œuvres, le salaire n'est pas compté par faveur, mais selon ce qui est dû, tandis que celui qui n'a pas d'œuvres, mais qui croit en celui qui rend juste l'impie, sa foi lui est comptée comme justice » (Rom. IV, 4 s.) ; « et en effet, si ceux [qui se réclament] de la Loi étaient les héritiers, la foi serait sans objet, et la promesse sans effet » (Rom. IV, 14). — Ce qui est promis, c'est ἡ κληρονομία, « l'héritage », terme suggéré par les textes auxquels Paul s'est référé au v. 16, qui parlent de la possession du pays de Canaan, l'héritage par excellence du peuple d'Israël. Dans Rom. IV, 13, c'était d'être « héritier du monde ». Les Juifs du temps de Paul ne s'en tenaient pas à l'héritage terrestre, et pourtant ne voulaient pas non plus le lâcher ; ils se contentaient d'y ajouter l'autre monde (cf. *Mekilta* sur Ex. XIV, 31). Mais Paul transpose hardiment les promesses dans le domaine purement spirituel. Puisque, en Jésus-Christ, les fidèles héritiers de la promesse d'Abraham sont devenus fils de Dieu, ils sont associés à l'héritage du Christ (Rom. VIII, 17 ; Eph. I, 11). L'héritage est donc l'ensemble des biens dont le Christ est la source ; cf. I Cor. VI, 9 ; Gal. V, 21. — La majeure de l'argument étant posée en forme de dilemme : ou en vertu de la Loi, ou en vertu de la promesse, la mineure rappelle que la promesse a été faite à Abraham, et y ajoute l'idée de grâce qui la caractérise, κεχάρισται (au parfait, car le don est permanent). On se demande quel est le régime, et l'on sous-entend τὴν κληρονομίαν. C'est cependant un tact parfait qui a empêché Paul de s'exprimer si clairement. Il n'a pas oublié que la promesse est faite à Abraham et à son lignage, et que c'est dans ce dernier qu'elle sera réalisée. Abraham, au moment de la promesse, n'en a pas joui. Il fallait donc s'en tenir au don gracieux qui lui fut fait, et que l'avenir devait éclairer en l'apportant ; χαρίζεσθαι n'a donc pas de complément.

19 Τί οὖν ὁ νόμος; τῶν παραβάσεων χάριν προσετέθη, ἄχρις οὗ ἔλθῃ

19-24. LA LOI NE FUT QU'UNE CONTRAINTE TEMPORAIRE EN ATTENDANT L'ACCOMPLISSEMENT DE LA PROMESSE.

Cette Loi qui ne pouvait rien changer à la promesse était cependant une institution divine. Quel était donc son but? De régir une situation où le péché dominait, de servir de barrière et de geôle en attendant la promesse. Son caractère secondaire apparaît dans la façon dont elle fut donnée. Son office était celui d'un pédagogue en attendant le Christ.

19) τί οὖν ὁ νόμος; pour le neutre τί avec un nom masculin, cf. τί οὖν ἐστὶν Ἀπολλώς (I Cor. III, 5). Cornely prend τί pour διὰ τί, parce qu'en fait Paul se préoccupe plus du but de la Loi que de sa nature. Mais il emploie volontiers τί οὖν; et la question sur le but est ainsi posée : qu'est donc la Loi? c'est-à-dire, dans les desseins de Dieu. — τῶν παραβάσεων χάριν ne peut signifier directement : pour faire connaître les transgressions, parce que Paul ne parle pas de connaissance. Il faut donc que ce soit : pour dompter, réprimer les transgressions, ou bien : pour qu'elles se multiplient. Le premier sens indique bien le but que poursuit ordinairement le législateur; les Grecs, Jérôme, Thomas ont cru que c'était aussi le sens de Paul. Mais il ne se demande pas quel fut le but prochain de Dieu par rapport aux Israélites, mais quel fut le but de la Loi dans l'histoire du salut? Or sa pensée, ici obscure à force de concision, a été clairement exprimée dans Rom. IV, 15 : « car la loi produit la colère; (car) où il n'y a pas de loi, il n'y a pas non plus de transgression » et dans Rom. V, 20 : « la loi est intervenue afin que la faute abonde »; cf. Rom. VII, 7 ss. Et le mot παραβάσεων prouve bien que telle était déjà sa pensée en écrivant aux Galates, car παράβασις n'est pas simplement le péché, mais le péché qui viole une loi positive. Une loi est donnée pour empêcher les crimes, mais non pour empêcher les transgressions de son texte qui ne peuvent commencer qu'avec la loi. On ne peut supposer que Dieu s'est proposé pour but ces transgressions, mais il pouvait les permettre et poser une cause qui les multiplierait comme transgressions (par la faute des transgresseurs) dans un dessein connu de lui, et que Paul indiquera au v. 22. La loi n'augmente pas le nombre des actes qui sont peccamineux d'après sa norme, mais elle les révèle sous ce jour, ce qui revient à augmenter le nombre des transgressions, ou dans un sens très vrai, à manifester ces actes comme peccamineux (Rom. III, 20; VII, 7). C'est après que le péché a été multiplié, et reconnu comme tel, que l'homme comprend son impuissance, et l'on croit volontiers, avec s. Augustin et s. Thomas, que le but de Dieu était précisément qu'il s'humiliât et implorât la grâce. Mais cette admirable doctrine fait intervenir l'homme, et Paul ne s'occupe ici que des desseins de Dieu : si l'on commente son texte par celui des Romains, on dira seulement que le péché devait abonder, afin que la grâce surabonde (Rom. V, 20 s.). — προσετέθη, la Loi fut ajoutée, par Dieu cela va sans dire. La causalité divine est ici plus indiquée que dans le mot παρεισῆλθεν (Rom. V, 20) « est intervenue », mais le mode est le même : la Loi est ajoutée, non pas comme un codicille qui modifie

[19]Qu'est-ce donc que la Loi? Elle a été ajoutée en vue des transgressions, jusqu'à ce que vînt le lignage auquel a été faite a

un testament, mais comme une disposition transitoire jusqu'au jour où la promesse sortira son effet. C'est ce que Paul note en termes formels. Lire avec Soden οὗ au lieu de ἄν (*Nestle*) devant ἔλθῃ. ἄν est omis devant ἔλθῃ pour éviter toute apparence que cette venue ait pu manquer (clause irréelle); en effet l'omission de ἄν n'est pas normale dans la *koinè* et dans le N. T. elle est en fait limitée à s. Jean (*MM.*). Le terme fixé est la venue du lignage auquel a été faite la promesse. Les termes sont conçus pour répondre exactement au v. 16, et prouvent bien que la personne du Christ pouvait être regardée en quelque façon comme terme et bénéficiaire de la promesse, car ici le lignage qui vient est bien le Christ personnel et non mystique (cf. IV, 4).

— ἐπήγγελται est au passif, comme dans II Macch. IV, 27, correspondant au passif ἐρρέθησαν du v. 16.

Après avoir caractérisé la Loi comme une institution provisoire, dont le but était de multiplier les transgressions, Paul esquisse une autre infériorité de la Loi par rapport à la promesse : elle a été donnée au moyen d'un médiateur, ce qui suppose deux parties contractantes, conséquemment des engagements réciproques, de sorte que ce n'est plus, comme dans la promesse, la libre volonté de Dieu qui est en jeu, mais aussi la volonté de l'homme, qui peut tout compromettre.

C'est du moins ce qui nous paraît résulter de ce passage difficile (19[b] et 20).

— διαταγείς en soi pourrait signifier que la Loi a été non seulement promulguée, mais disposée, édictée par les anges. Mais la préposition διά qui suit marque clairement que les anges ont seulement servi d'intermédiaires. Dieu était le véritable auteur de la Loi (Ex. XXXI, 18; XXXII, 16; Deut. IX, 10) d'après l'A. T., et Paul n'a pas songé à s'écarter de cette doctrine; c'est pour lui la parole de Dieu (Rom. III, 2), la loi de Dieu (Rom. VII, 22. 25). Les anges ont donc seulement servi de ministres. C'était ce qu'avait dit Étienne : οἵτινες ἐλάβετε τὸν νόμον εἰς διαταγὰς ἀγγέλων (Act. VII, 53); il l'entendait probablement en ce sens que Moïse parlait avec un ange : μετὰ τοῦ ἀγγέλου τοῦ λαλοῦντος αὐτῷ ἐν τῷ ὄρει Σινᾶ (Act. VII, 38), c'est-à-dire tantôt avec l'un, tantôt avec l'autre. L'Épître aux Hébreux regarde aussi la Loi comme proférée par le ministère des anges : ὁ δι' ἀγγέλων λαληθεὶς λόγος (Heb. II, 2). Il n'y a pas de raison de penser que Paul avait ici une autre manière de voir. La tradition était d'ailleurs assez répandue; cf. Jos. *Ant.* XV, v, 3 ἡμῶν δὲ τὰ κάλλιστα τῶν δογμάτων καὶ τὰ ὁσιώτατα τῶν ἐν τοῖς νόμοις δι' ἀγγέλων παρὰ τοῦ θεοῦ μαθόντων, cf. PHIL., *De Somn.* I, p. 642 M. et le *livre des Jubilés* ch. I. D'où venait cette opinion? C'est une base trop étroite que le récit d'Exode (XXIV) à cause des phénomènes extraordinaires que l'Écriture attribue aux anges (*Sieffert*), ou le texte de Dt. XXXIII, 2 d'après l'hébreu : « il est sorti du milieu des saintes myriades » qui n'est probablement qu'une fausse lecture pour l'ancienne leçon : « il est venu de Méribath de Cadès », quoique les LXX aient ramené les anges dans le même verset : ἐκ δεξιῶν αὐτοῦ ἄγγελοι μετ'

τὸ σπέρμα ᾧ ἐπήγγελται, διαταγεὶς δι' ἀγγέλων ἐν χειρὶ μεσίτου· [20] ὁ

αὐτοῦ (*Light.*). De toute façon le Deutéronome indiquerait seulement la présence des anges, la Loi aurait été donnée *devant* eux mais non par leur intermédiaire. Mais les commentateurs juifs ne pouvaient pas n'être pas frappés par ce fait que les manifestations de Iahvé sont tantôt attribuées à sa personne, tantôt à son ange (cf. *RB.* avril 1903, p. 212-225 : *l'Ange de Iahvé*). C'en était assez pour suggérer que la Loi elle-même avait été donnée par le ministère des anges. S. Étienne y voyait pour la Loi un titre de gloire, et au contraire l'Épître aux Hébreux conclut à l'infériorité de la parole proférée par des anges, en comparaison de celle du Fils de Dieu. Quelle est ici la pensée de Paul? On dit ordinairement que c'est une manière de mettre la Loi au-dessous de la promesse, proférée directement par Dieu. Mais, comme l'a vu Cornely, on pouvait, pour les mêmes raisons scripturaires, voir le ministère des anges dans les paroles de Dieu aux patriarches. Comme ici le ministère des anges n'est pas opposé à la parole directe de Dieu, il semble que Paul a récité sans y attacher d'importance spéciale ce qu'on disait du ministère des anges à propos de la Loi, à moins qu'il n'ait pensé — sans s'exprimer davantage, — à l'infériorité de la Loi en cela par rapport à celui auquel elle était ordonnée, le Christ. Le ministère des anges serait une gloire, mais une gloire destinée à être surpassée; cf. II Cor. III, 12 s. Dans notre verset, la Loi n'est pas étudiée seulement par comparaison avec la promesse; avec ἄχρις οὗ ἔλθῃ Paul prélude déjà au thème de son rôle pédagogique.

— ἐν χειρὶ μεσίτου est une allusion très claire à Moïse. Comme le N. T. ne donne le titre de μεσίτης qu'au Christ (I Tim. II, 5), Origène l'a introduit dans ce passage, malgré le contexte. Il a été suivi par Victorin, Hilaire, Jérôme, Augustin et même Chrysostome, quoique l'école d'Antioche : Théod. de Mopsueste, Théodoret, Gennadius aient suivi Basile (*De Spir. sanct.* XIV, 33). Et en effet donner au Christ le titre de κρείττονος... διαθήκης μεσίτης (Heb. VIII, 6; cf. IX, 15; XII, 24), c'était laisser à Moïse le titre de médiateur de l'ancienne alliance, titre désormais surpassé. C'est bien en effet le rôle que lui attribue l'A. T. (Ex. XX, 19 et Deut. V, 2. 5), et le mot même se trouve dans Philon : οἷα μεσίτης καὶ διαλλακτής (*Vit. Moys.* III, 19, II, p. 160 M.). Les Rabbins ont l'équivalent en hébreu (אמוצעי). — ἐν χειρί se dit souvent dans le Pentateuque pour marquer le rôle instrumental de Moïse, un peu comme en grec διά (Lev. XXVI, 46; Num. IV, 47 etc.), mais aussi dans un sens très précis, parce que Moïse portait les tables de la Loi dans sa main (Ex. XXXI, 15). Le contexte dégage clairement le dessein de donner à la Loi une place subordonnée; la présence du médiateur doit être le principal élément de ce dessein. Mais comment? c'est ce que Paul expliquera au verset suivant.

20) On a prétendu que ce verset avait reçu quatre cent trente interprétations. Les a-t-on bien comptées? Un grand nombre, même autorisées par des noms illustres, ne peuvent être soutenues, parce qu'elles entendent le médiateur du Christ. D'autres ont pris ἑνός pour un neutre, ce qui est impossible d'après l'explication : ὁ δὲ θεὸς εἷς ἐστίν. Le progrès très réel de l'exégèse a éliminé nombre de combinaisons.

promesse, édictée par le ministère des anges, par l'intermédiaire d'un médiateur; [20]or le médiateur n'intervient pas s'il n'y a qu'une

On est à peu près d'accord sur le point de départ, c'est-à-dire sur la portée du v. 20. C'est une explication du rôle du μεσίτης dans la Loi d'après la fonction du μεσίτης en général. Le δέ n'est point un obstacle; comme dans d'autres cas, il est explicatif. Tandis que μεσίτης au v. précédent n'avait pas d'article, ici ὁ μεσίτης indique le μεσίτης comme tel. Ce concept est incompatible avec l'idée qu'une seule autre personne soit en scène. Or, dit la fin du verset par manière d'opposition, Dieu est un. Cela posé, deux explications de cette situation peuvent être proposées selon que l'intervention du μεσίτης s'exerce au profit d'une pluralité de personnes ou entre deux personnes seulement. Dans le premier cas il est interprète de plusieurs, la pluralité suggérée par le contexte est celle des anges, et l'on aboutit à ce sens : un μεσίτης ne trouve pas son emploi si ce n'est comme truchement de plusieurs personnes, car elles ne peuvent parler toutes ensemble ; il est donc leur organe. Or Dieu est un; il pouvait donc se passer de truchement; si donc le μεσίτης jouait ce rôle, c'était comme l'organe d'une pluralité, c'est-à-dire des anges. La Loi n'a donc pas été donnée par Dieu, mais par les anges, et on le conclut de la présence du μεσίτης. Une note très érudite de Sieffert donne l'historique de cette interprétation (passée sous silence par Cornely). Elle fut proposée en 1826 par Schmieder, et soutenue par Schulthess, Schnekenburger, Huth, Caspari, Hilgenfeld, Vogel, Kloepper, Ritschl, R. Schmidt, Steck, Vollmer, et en dernier lieu par Bousset, Lietzmann et Loisy. Ce dernier avoue tout uniment que l'argument est faux, qu'il ne porte pas, mais ce n'est point une raison pour ne pas l'attribuer à Paul. Il y a pourtant des limites au sans-gêne. L'argument en effet serait par trop visiblement faux; il suppose qu'une personne seule ne peut se servir d'un intermédiaire, alors que c'est l'usage constant des personnes haut placées qui choisissent des mandataires, ou des personnes inférieures qui cherchent un intercesseur pour obtenir gain de cause. L'argument ne serait pas seulement faux, il serait contre le sens commun. D'ailleurs μεσίτης peut-il avoir le sens de porte-parole, de héraut qui ferait une communication au nom du prince, sans avoir rien à arranger, à traiter avec une ou plusieurs parties? L'étymologie et l'usage (dans l'ancien latin, μεσίτης est ARBITER) sont contraires, et l'on ne cite aucune exception. Le sens de μεσίτης au v. 20 étant l'explication par une notion générale du μεσίτης du v. 19 doit tenir compte du rôle concret de ce μεσίτης qui était Moïse, intermédiaire entre Dieu et le peuple, comme le prouve toute l'histoire du pacte; cf. Deut. v, 5 κἀγὼ εἱστήκειν ἀνὰ μέσον κυρίου καὶ ἀνὰ μεσὸν ὑμῶν ἐν τῷ καιρῷ ἐκείνῳ. La notion générale de médiateur, qui est le sens de μεσίτης en grec et dans le N. T., coïncide parfaitement avec le rôle de Moïse comme intermédiaire chargé de proposer la Loi au peuple et d'obtenir son consentement à l'alliance. Paul semble avoir en vue Lév. xxvi, 46 ὁ νόμος ὃν ἔδωκε κύριος ἀνὰ μέσον αὐτοῦ καὶ ἀνὰ μέσον τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ ἐν τῷ ὄρει Σινᾶ ἐν χειρὶ Μωυσῆ. Enfin, d'après la solution proposée, le v. 20, ou n'ajouterait rien,

δὲ μεσίτης ἑνὸς οὐκ ἔστιν, ὁ δὲ θεὸς εἷς ἐστίν. [21] ὁ οὖν νόμος κατὰ τῶν ἐπαγγελιῶν τοῦ θεοῦ; μὴ γένοιτο· εἰ γὰρ ἐδόθη νόμος ὁ δυνάμενος ζωο-

ou suggérerait une énormité. S'il dit seulement que la Loi émanait d'une pluralité, c'est-à-dire qu'elle avait été manifestée par le ministère des anges, cela était déjà dit, et n'avait pas besoin de preuve. S'il conclut que la Loi n'était donc pas l'œuvre de Dieu qui est un, il va contre la foi de tout Israël et de Paul lui-même; c'est une proposition marcionite qui rompt l'accord, soigneusement maintenu par Paul, entre l'A. et le N. T. M. Loisy ne recule pas devant cette conséquence : « Cette Loi n'est pas un acte de Dieu, elle a été « édictée par des anges », qui l'ont « confiée à un intermédiaire », c'est-à-dire à Moïse. » — Or δι᾽ ἀγγέλων ne peut signifier « édictée par l'autorité des anges », car διά indique nécessairement une action subordonnée.

Il faut donc prendre μεσίτης dans son sens ordinaire de médiateur ou d'intermédiaire entre deux parties, qu'il s'agisse de deux personnes ou de deux collectivités, ou d'une personne et d'une collectivité (*Light. Corn. Sieff. Lipsius*). La notion de μεσίτης est indifférente à ce point; elle exige seulement que tout ne soit pas fait, réglé d'avance par une seule personne, qu'il y ait lieu à un rapprochement entre deux parties. C'est exactement ce qui s'est passé au Sinaï. Paul nous rappelle donc qu'alors Dieu n'était pas seul, il devait tenir compte des dispositions de l'autre partie, sa volonté n'était pas inconditionnée.

Il y avait tractation, arrangement, et, comme c'est nécessairement le cas quand l'humanité entre en scène, imperfection, provision transitoire. De ce chef la Loi était inférieure à la promesse qui ne dépendait que de Dieu, ὁ δὲ θεὸς εἷς ἐστιν. Paul ne dit pas que Dieu « était » unique, au moment où il a fait la promesse, car il est toujours ce qu'il est.

A la majestueuse solitude de Dieu faisant une promesse inviolable qu'il tiendra à son heure, Paul oppose la Loi, sujet de transgressions, dans laquelle il se sert des anges, qui ne sont que ses ministres, et pour laquelle un médiateur est nécessaire, comme dans tout arrangement.

Comment ce *modus vivendi* pourrait-il changer les conditions de la promesse? Aussitôt que l'action de Dieu seul apparaît, l'âme de Paul s'incline.

Tel est, selon nous, le sens de ces deux versets. On peut objecter que la pensée demeure obscure, à force de concision, mais on ne peut nier qu'elle est impressionnante. On pourrait la développer dans ce sens que la médiation suppose un contrat, que le contrat peut être violé par la partie humaine, ce qui rendrait caduc l'engagement pris par Dieu. C'est bien la pensée de Paul dans Rom. IV, 14 ss., sur ce même thème de la promesse, et le mot de « transgression » (v. 19) suggère que cette pensée était déjà la sienne. Mais il n'est pas nécessaire d'aller jusqu'à cette précision pour que l'intervention du médiateur ait un sens.

Entre les deux opinions que seules nous avons retenues, se place celle de Zahn.

personne, et Dieu est un. [21] La Loi serait donc contraire aux promesses de Dieu? Non certes! Car si une loi eût été donnée, capable de procurer la vie, [alors] vraiment la justice eût procédé

D'après lui, le v. 20 n'est point une proposition générale sur la nature du médiateur; ὁ μεσίτης est Moïse, qui ne fut pas le représentant d'un seul, mais de la multitude. Il n'a pas précisément servi d'intermédiaire entre Dieu et le peuple. Le rôle d'intermédiaire a été joué par les anges. Il a reçu la loi littéralement dans sa main, pour la transmettre au peuple. Donc Zahn suppose comme Loisy etc. que le médiateur est moins un intermédiaire entre deux parties que le représentant d'une pluralité, mais il entend cette pluralité des Israélites, non des anges, dont la pluralité était déjà reconnue par le seul énoncé de leur présence multiple. Seulement que résulte-t-il de cette situation de Moïse pour suggérer l'infériorité de la Loi? D'après Zahn tandis que la promesse avait été donnée au seul Abraham, et se terminait au seul Christ, la Loi avait dû passer par les mains de Moïse pour être transmise au peuple nombreux des descendants d'Abraham. Elle ne pouvait donc être que provisoire. — Mais cette conclusion ne suit pas de l'interprétation proposée. D'autant que le v. 20 serait assez banal : Moïse n'est pas le représentant de Dieu qui est un, il est donc le représentant du peuple. La vraie notion scripturaire c'est qu'il était entre deux.

L'opinion de Mgr Schaefer est encore plus étrange. Le médiateur figurant dans la Loi ancienne prouverait non seulement son infériorité, mais encore son caractère transitoire. Le peuple chrétien en effet, étant uni au Christ qui est uni à Dieu, n'a plus besoin de médiateur, ni de loi!

21) οὖν est difficile. Il semble d'après le contexte, insistance sur la justice v. 21 et le péché v. 22, que οὖν se rapporte à la proposition principale du v. 19, la loi a été donnée pour (amener) les transgressions. Est-elle *donc* opposée aux promesses de Dieu qui contenaient la bénédiction? Ou encore : cette loi, étant donnée en somme par Dieu, dérogeait-elle *donc* aux promesses? Mais le sens le plus en situation est indiqué par la qualification τοῦ θεοῦ, qui était absente des vv. 17 et 18; οὖν se rattache au v. 20 avec une nuance d'ironie : une telle loi, avec un médiateur, sera-t-elle *donc* en opposition avec les promesses qui, elles, sont de Dieu?

— La réponse est μὴ γένοιτο, l'inférence serait manifestement fausse. On eût pu, à vrai dire, faire une autre hypothèse, ou plutôt c'était celle des judaïsants. Si la loi avait été capable de conférer le salut, elle aurait donc aussi procuré la justice, et alors elle pourrait être présentée comme un élément essentiel de la promesse qui comprenait la justice : c'est ce que Paul indique par la fin du verset. — Ζωοποιῆσαι, vivifier, donner cette vie véritable qui est la vie avec Dieu et en Dieu, que ce soit durant l'existence présente ou après la mort. Alors vraiment (ὄντως) cette loi serait le principe de la justice qui est considérée par Paul comme le point de départ de la vie divine (Rom. v, 10). — ἂν ἦν (Soden : ἦν ἄν), apodose d'une phrase conditionnelle.

ποιῆσαι, ὄντως ἐκ νόμου ἂν ἦν ἡ δικαιοσύνη· [22]ἀλλὰ συνέκλεισεν ἡ γραφὴ τὰ πάντα ὑπὸ ἁμαρτίαν ἵνα ἡ ἐπαγγελία ἐκ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ δοθῇ τοῖς πιστεύουσιν.

[23]Πρὸ τοῦ δὲ ἐλθεῖν τὴν πίστιν ὑπὸ νόμον ἐφρουρούμεθα συγκλειόμενοι εἰς

22) Mais — quoi qu'en disent les judaïsants — la Loi s'est montrée incapable de jouer ce rôle, et la preuve, c'est que l'Écriture a tout enfermé sous le péché. — ἡ γραφή « l'Écriture », qui sans doute comprend la Loi, mais c'est le terme adopté comme synonyme des affirmations divines (cf. III, 8). De sorte que l'action qui lui est attribuée est de l'ordre intellectuel, non pas de l'ordre d'une causalité physique. συνέκλεισεν doit s'entendre d'une constatation, d'une déclaration de la part de Dieu que le péché a débordé de telle façon qu'il est devenu le maître et que nul ne pouvait échapper à sa domination. L'humanité était dans une impasse. Dans συγκλείω, la préposition ne signifie pas qu'on est fermé ensemble, mais que la fermeture ne laisse aucune issue; cf. Rom. XI, 32. Il est probable que Paul avait déjà en vue les textes qu'il a cités dans Rom. III, 10-18. Lightfoot allègue que γραφή fait toujours allusion à un passage particulier, et, comme Paul n'en cite aucun, il suppose un renvoi à Ps. CXLIII, 2, cité plus haut (II, 16), ou à Deut. XXVII, 26, cité dans III, 10. Mais ce serait une trop maigre justification de la domination universelle du péché. — τὰ πάντα « toutes choses » humaines, et par conséquent les hommes pécheurs; le neutre est pour le masculin; cf. I Cor. I, 27; Col. I, 20 et ÉPICTÈTE, V, XXII, 1.

Pourquoi donc Dieu avait-il voulu que la voie fût barrée, comme le constatait l'Écriture? C'était pour que sa libéralité se manifestât par un don gratuit (δοθῇ), le don de la promesse, c'est-à-dire de la réalité promise, accordé à ceux qui procéderaient non pas des œuvres de la Loi, mais de la foi en Jésus-Christ. Et pour que nul n'en ignore, et que les prétentions des œuvres ne renaissent pas, même à l'entrée du domaine de la foi, Paul ajoute τοῖς πιστεύουσιν « pour ceux qui croient ». D'après le v. 21 et le v. 24, la réalité de la promesse vise surtout le don de la justice, que la Loi ne pouvait procurer, et qui est donnée à la foi. On peut encore ici dire très justement avec Cornely que l'Écriture, en révélant le péché, invitait les hommes à prendre conscience de leur faiblesse, à demander le secours d'un Rédempteur etc., mais Paul n'envisage que le dessein de Dieu, comme dans Rom. XI, 32 : le péché fait mieux éclater le don gratuit ou la miséricorde.

D'après M. Loisy, « l'argumentation tourne dans un cercle et ne tient qu'en vertu du parti pris qui la supporte : il n'y a dans la Loi aucune foi qui justifie et qui garantisse l'immortalité. Mais c'est ce qui est en question, ce qu'un Juif ayant la foi juive ne pourrait même pas concevoir, ce qu'il pourrait encore moins admettre ». On voit que l'objection suppose toujours que Paul en veut à un Juif, ayant la foi juive, tandis qu'il s'adresse à des gentils professant la foi chrétienne. En acceptant le christianisme, ils ont cherché la justice en Jésus, et font partie de communautés animées par l'Esprit-Saint. On leur dit que la Loi est nécessaire à la justice, que c'est d'elle que vient la

de la Loi; [22] mais l'Écriture a tout enfermé sous le péché, afin que la promesse fût réalisée par la foi en Jésus-Christ en faveur des croyants.

[23] Or avant que ne vînt la foi, nous étions placés sous la garde

justice. Alors pourquoi l'Écriture elle-même se plaint-elle de la domination du péché? Ce qu'on constate, depuis que la Loi existe, c'est que les transgressions ont augmenté. Paul ne nie pas qu'elle ait pu être utile aux Juifs, mais elle ne contient pas le don de Dieu. Si elle n'a pas changé le dessein de Dieu de procéder par libéralité pure, ne serait-ce pas insensé d'y recourir après que ce dessein a été réalisé? Placée entre la promesse et le don, elle n'a pas pu donner la vie. Que pourrait-elle à présent? Paul ne nie pas non plus qu'il y ait eu au sein du peuple de Dieu une foi qui justifie, mais cette foi, il la fait remonter à Abraham son ancêtre, elle se rattache à la promesse. Par définition cette foi au secours divin ne peut sortir de la Loi qui n'est qu'un précepte. Et quels que soient les avantages de la Loi, il faudra toujours dire avec M. Loisy cette fois : « La loi extérieure ne fait pas la moralité intérieure de l'individu ». C'est tout ce que Paul demande.

23) L'espèce d'emprisonnement sous la domination du péché laissait une impression fort triste. Paul l'adoucit en partant de ce terme même de fermeture. Étant ainsi gardés, les Israélites avaient la Loi pour pédagogue; la contrainte avait pour avantage de les tenir en attendant une meilleure espérance, et devait disparaître au moment où le terme serait venu.

δέ au sens ordinaire d'opposition; le v. 22 avait mené les choses jusqu'à la promesse; il faut revenir en arrière; au v. 25, nouvelle opposition pour la marche en avant. Ici δέ est le troisième mot de la phrase, pour ne pas séparer la préposition de son régime. — πίστις avec l'article, le mot étant déterminé par l'explication du v. 23, la foi en Jésus. Cette foi vient (v. 24), elle a donc quelque chose d'objectif. Pourtant ce n'est pas l'évangile, ni le contenu de l'évangile; d'après le sens paulinien ordinaire, c'est bien la foi dans l'esprit des fidèles, mais considérée comme un nouveau régime, opposé à la Loi. — ὑπὸ νόμον se rapporte à ἐφρουρούμεθα, modifié d'ailleurs par συγκλειόμενοι. Le rôle de la Loi est donc précisé par ces deux verbes; ὑπό indique qu'on était (c'est-à-dire les Juifs, dont Paul fait partie, « nous ») sous l'empire de la Loi dont l'action va être précisée. On est gardé soit pour être protégé, soit pour que la fuite soit impossible; φρουρεῖν peut avoir les deux sens, mais συγκλειόμενοι fait pencher pour le second. Exemples cités par Lightfoot : ἐφρουρεῖτο εἰς τὴν ἀσίδηρον εἱρκτὴν κατακλεισθείς (Sap. XVII, 15); οὐδὲ φρουρεῖν συγκλείσαντας τῇ ὕλῃ (PLUT. *De def. orac.* p. 426 B). Dans ces deux exemples, le verbe « emprisonner » est à l'aoriste, parce qu'on emprisonne les gens avant de les garder en prison; sens dont se rapprocherait le parfait συγκεκλεισμένοι (*Soden*). Si le texte authentique est συγκλειόμενοι (*Nestle*), le présent suggère que la double action se prolonge ou se renouvelle simultanément au cours de l'histoire. La Loi était donc comme un geôlier qui vérifiait les serrures et faisait bonne garde; les Juifs ne pouvaient échapper. Cependant, dans le

τὴν μέλλουσαν πίστιν ἀποκαλυφθῆναι. [24] ὥστε ὁ νόμος παιδαγωγὸς ἡμῶν γέγονεν εἰς Χριστόν, ἵνα ἐκ πίστεως δικαιωθῶμεν· [25] ἐλθούσης δὲ τῆς πίστεως οὐκέτι ὑπὸ παιδαγωγόν ἐσμεν. [26] Πάντες γὰρ υἱοὶ θεοῦ ἐστὲ διὰ τῆς

dessein du législateur, c'est pour le bien des Israélites; ils étaient ainsi maintenus ensemble en vue de la foi à venir. Cette conception est parfaitement juste, et appuyée sur l'histoire. Les dix tribus dispersées ne pouvaient entretenir l'espérance messianique. La Loi, reconnue et pratiquée par les exilés revenus à Jérusalem comme leur seule règle religieuse, politique et sociale, faisait des Juifs un peuple attentif aux enseignements de Dieu, regardant vers le salut promis. Ce salut était la foi, au même sens qu'au début du verset; elle devait venir, comme une chose nouvelle, et venir par une manifestation, une révélation; le passif ἀποκαλυφθῆναι suggère la causalité divine. Paul emploie ici la même tournure que pour la manifestation de la gloire du monde futur (Rom. VIII, 18), car le régime de la foi comporte déjà une grande lumière, inconnue des siècles précédents. Une prison dans l'antiquité était toujours ténébreuse.

24) La Loi est comparée à un pédagogue. Le terme de pédagogie risque de mettre ici sur une fausse voie. On pourrait penser à un enseignement progressif, conduisant peu à peu à des vérités de plus en plus hautes, et développant de plus en plus l'effort moral. C'était déjà le sens de παιδαγωγία en grec. Ce dessein fut en effet réalisé par Dieu dans l'histoire d'Israël, et si Paul avait parlé de toute l'Écriture, il eût pu dire qu'elle avait réellement et positivement préparé les âmes au Christ. Mais il ne parle ici que de la Loi, et il ne peut avoir oublié ni qu'elle développe les transgressions (III, 19), ni qu'elle est une sorte de geôlier (III, 23). La comparaison du pédagogue, qui explique ce qui précède (ὥστε), est cependant de nature à atténuer ce rôle ingrat de geôlier. C'est décidément l'intérêt des Israélites qui prévaut. Le pédagogue était un esclave chargé de surveiller les enfants et de réprimer leurs écarts. Comme on ne les laissait pas sortir seuls, il les conduisait chez les maîtres chargés de leur instruction. Les parents comptaient sur la bonne influence du pédagogue, mais Paul ne se préoccupe pas de ce côté de l'institution. Il n'envisage que la discipline imposée à l'enfant, placé sous l'autorité d'un esclave. Sur ce qu'il y avait en cela d'étrange, on cite Platon (*Lysis*, p. 208 C) : « Te laisse-t-on te diriger toi-même, ou ne te le permet-on même pas? — Comment, dit-il, le permettrait-on? — Quelqu'un a donc autorité sur toi? — Ce pédagogue, dit-il. — Est-ce un esclave? — Mais quoi? c'est le nôtre, dit-il. — C'est une chose étrange, dis-je, quand on est libre, d'être commandé par un esclave. En quoi donc ce pédagogue exerce-t-il de l'autorité sur toi? — En me conduisant, dit-il, à la maison du maître ». Ce dernier office a fait penser à Chrysostome que εἰς Χριστόν signifiait que la Loi avait mené les Juifs à l'école du Christ : πρὸς τὸν Χριστόν, ὃς ἐστιν ὁ διδάσκαλος, ἀπῆγε, mais le Christ, dans toute l'épître, est le rédempteur, objet de la foi, plutôt que le docteur. D'ailleurs, loin de transformer sa métaphore de la clôture en une marche en avant, Paul indique que c'est la foi qui vient. La comparaison avec le pédagogue antique ne doit pas être serrée de trop près;

de la Loi, enfermés dans l'attente de la foi qui devait être révélée. 24 De sorte que la Loi a été notre pédagogue jusqu'au Christ, afin que nous fussions justifiés par la foi; 25 la foi étant venue, nous ne sommes plus sous l'autorité d'un pédagogue. 26 Vous êtes, en effet,

εἰς Χριστόν marque simplement le terme que le Père, c'est-à-dire Dieu, se proposait. L'institution du pédagogue prouve que les Grecs avaient compris la nécessité de guider le libre arbitre par une discipline sévère, jusqu'au jour où, la raison étant développée, la crainte du châtiment serait moins nécessaire. C'était, d'après Libanius, païen qui n'a pas dû s'inspirer de saint Paul, le but de toute loi : πρῶτον μὲν νόμῳ παιδαγωγήσομεν αὐτῶν τὴν προαίρεσιν, ὡς ἂν τὴν ἀπὸ τοῦ νόμου ζημίαν ἀναδυόμενοι σωφρονεῖν ἀναγκάζωνται (IV, 437 éd. *Reiske*). L'idée de pénalité est bien celle de Paul, mais il n'estimait pas que la Loi mosaïque ait obtenu le résultat d'apprendre aux hommes à faire leur salut par leurs propres forces. Il a développé sa pensée dans l'Épître aux Romains. Connaissant le péché par la Loi, ne trouvant aucune force dans la Loi, ni un appui suffisant dans la raison, l'homme n'avait plus qu'une ressource, la foi en Jésus-Christ (Rom. VII, 24). C'est cette heureuse issue qui est ici présentée comme le dessein de Dieu ἵνα ἐκ πίστεως δικαιωθῶμεν. C'est seulement au terme que la justice est obtenue, non comme le résultat des efforts prolongés du pédagogue, mais comme le résultat de la foi, à laquelle Dieu donne la justice. Mais alors le rôle du pédagogue a cessé. Ramsay distingue le pédagogue grec, tel que nous l'avons dépeint, et le pédagogue romain, chargé de l'instruction. Paul parlerait ici du premier et dans I Cor. IV, 15 du pédagogue à la romaine. La distinction n'était sans doute pas aussi tranchée, d'autant qu'en Orient le pédagogue n'était pas l'esclave grec chargé d'apprendre sa langue aux enfants romains.

25-29. Conclusion principale (de III, 15-29) : Les fidèles unis au Christ sont la postérité d'Abraham, les héritiers du testament.

Paul revient ici à la majeure posée au v. 16. La Loi mise de côté, il ne reste plus que la promesse : elle ne regardait proprement que le Christ. Mais en s'unissant à lui par la foi et par le baptême, les chrétiens, sans distinction de race ni de sexe, ne sont plus qu'un dans le Christ et sont donc associés à ses droits.

25) Ce verset est la conclusion de ce qui précède, mais, en même temps par son allure de proposition générale, il amorce le développement qui suit.

26) γάρ fait de ce verset la preuve du précédent. Pourquoi ne sommes-nous plus sous l'autorité du pédagogue? Parce que nous sommes des fils, arrivés à la plénitude de l'âge, étant unis au Christ, qui est l'homme parfait. A propos de la Loi, il disait « nous », se rangeant parmi les Juifs, et maintenant il pourrait encore le faire, au nom de tous les chrétiens; mais pour montrer qu'il ne s'occupe plus seulement des Juifs, il dit ἐστέ, « vous êtes », mais sans s'adresser uniquement aux gentils convertis, comme le prouve πάντες. Les Juifs se disaient fils de Dieu, mais tous les chrétiens le sont à un nouveau titre, διὰ τῆς πίστεως ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. Cela peut s'entendre de deux manières,

πίστεως ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. [27] ὅσοι γὰρ εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε, Χριστὸν ἐνεδύσασθε. [28] οὐκ ἔνι Ἰουδαῖος οὐδὲ Ἕλλην, οὐκ ἔνι δοῦλος οὐδὲ ἐλεύθερος, οὐκ ἔνι ἄρσεν καὶ θῆλυ· πάντες γὰρ ὑμεῖς εἷς ἐστὲ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. [29] εἰ δὲ ὑμεῖς Χριστοῦ, ἄρα τοῦ Ἀβραὰμ σπέρμα ἐστέ, κατ' ἐπαγγελίαν κληρονόμοι.

selon que ἐν Χριστῷ Ἰ. est joint à υἱοὶ Θεοῦ ou à πίστεως. Dans le premier cas, ils deviennent fils de Dieu par l'union au Christ, qui se fait d'ailleurs par la foi, telle que Paul l'entend, adhésion totale de l'âme; dans le second cas, c'est explicitement par la foi dans le Christ Jésus.

Le premier mode (*Lipsius*, *Corn.*, *Loisy*, *Zahn*) argumente de ce que la foi au Christ devrait s'écrire τῆς πίστεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, cette foi qui est la foi au Christ. Mais Sieffert répond très bien que Paul ne distingue pas plusieurs genres de foi, il n'en connaît pratiquement qu'une, de sorte que l'omission de l'article est non seulement tolérable mais indiquée avec ce sens (avec Eph. I, 15; Col. I, 4; tandis que dans I Tim. III, 13 ἐν πίστει τῇ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ). Quoique πίστις soit plus souvent suivi de εἰς, cependant on trouve aussi ἐν (exemples cités) d'après la locution πιστεύειν ἔν τινι. Le second mode étant grammaticalement possible, il faut le préférer comme plus naturel d'après l'ordre des mots. Il est très vrai qu'on devient fils de Dieu par l'union au Christ, mais cette union commence par la foi et produit dès lors cet effet; selon le mouvement des idées, l'unité ne paraîtra qu'au v. 27. (Avec Vg.-Clém. *per fidem quae est in Christo Jesu* [*WW. ed. minor* om. *quae est,* ce qui laisse la question indécise], *Ambrosiaster, Jér. Chrys. Sief. Bousset* etc.).

27) Ceux qui joignent υἱοὶ Θεοῦ ... ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ voient dans le v. 27 la preuve de cette union : on a la série : vous êtes fils de Dieu en étant dans le Christ, et vous êtes dans le Christ parce que vous l'avez revêtu dans le baptême. Ceux qui joignent τῆς πίστεως ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ voient dans notre verset la preuve de la filiation divine : vous êtes fils de Dieu par la foi, car par le baptême, acte de la foi, vous avez revêtu le Christ. Dans les deux manières il faut sous-entendre que le Christ est le Fils de Dieu. Nous avons préféré le second mode qui fait progresser la pensée. — ὅσοι répond aux πάντες. Le baptême est εἰς Χριστόν, comme Rom. VI, 3. Il ne faut pas distinguer les effets de la foi (totale) et ceux du baptême; ce sont les mêmes, et le baptême, avec sa grâce propre, est la conclusion extérieure logique de l'acte de foi (cf. *Comm. Rom.*, p. 151 s.). Par le baptême on revêt le Christ. La métaphore était courante dans l'A. T. de *revêtir* une disposition morale ou une qualité quelconque, bonne ou mauvaise, ἰσχύν (Is. LI, 9), δύναμιν, εὐπρέπειαν (Ps. XCII, 1); αἰσχύνην (Ps. XXXIV, 26), δικαιοσύνην (Job, XXIX, 14). Chez les Grecs, même usage, et l'on a poussé jusqu'à dire : revêtir quelqu'un, c'est-à-dire entrer dans ses dispositions : τὸν Ταρκύνιον ἐνδύεσθαι (*Dion. Hal.* XI, v, 5).

C'est le sens de Paul, mais avec l'intention d'exprimer l'union la plus parfaite, de telle sorte que le titre de fils de Dieu soit communiqué aux chrétiens par la participation de l'adoption, comme Paul l'expliquera plus tard (IV, 5-7). Peut-être l'image du vêtement a-t-elle paru à l'Apôtre encore

tous fils de Dieu par la foi en le Christ Jésus; [27] car vous tous qui êtes allés au Christ par le baptême, vous avez revêtu le Christ. [28] Il n'y a plus ni Juif, ni gentil; il n'y a plus ni esclave, ni homme libre; il n'y a plus d'homme et de femme; car vous êtes tous un dans le Christ Jésus. [29] Or si vous faites partie du Christ, donc vous êtes le lignage d'Abraham, héritiers selon la promesse.

insuffisante pour marquer toute l'union au Christ dans le baptême, car dans l'Épître aux Romains il a employé des comparaisons plus saisissantes (Rom. VI, 1-11). Puis il a repris la pensée de revêtir le Christ (Rom. XIII, 14), quand il invite les chrétiens, donc déjà baptisés, à prendre la tenue qui convient au jour et à la lumière pour combattre la chair en union avec Jésus-Christ. — D'ailleurs ce second emploi de la même image, en dehors du baptême, suggère qu'elle n'est pas venue à l'esprit de Paul à cause de l'usage de prendre après le baptême des habits nouveaux et spécialement des vêtements blancs. On ne sait au juste de quand date l'adoption de ces vêtements. Il était dans la nature des choses qu'après le baptême on ne reprît pas des vêtements souillés; le symbolisme de la purification qui est aussi ancien sans doute que le baptême juif eût exclu pareille négligence. Dans un pays où la tunique tient souvent lieu de chemise et se lave, un simple bain est une occasion de changer de costume; cf. JUSTIN, *Dial.* CXVI : οὕτως ἡμεῖς οἱ διὰ τοῦ Ἰησοῦ ὀνόματος ὡς εἷς ἄνθρωπος πιστεύσαντες... τὰ ῥυπαρὰ ἱμάτια ἀπημφιεσμένοι κ. τ. λ. Justin pense au texte de Paul au v. suivant, mais il parle de quitter les vêtements sales sans ajouter qu'on revêt le Christ au baptême.

28) Corollaire de l'union au Christ affirmée au v. 27 par la métaphore « revêtir le Christ ». Si chaque chrétien lui est uni, tous ne sont qu'une seule personne, et il ne peut plus y avoir de ces différences qui empêchent l'union. Ce serait une preuve que la Loi n'a plus sa raison d'être, car son caractère national juif est indéniable. Mais Paul ne s'arrête pas encore à cette pensée, il arrive au dernier degré nécessaire pour poser la conclusion de toute cette péricope au verset suivant. — ἔνι pour ἐνί est la préposition ἐν prise adverbialement. Elle est employée au sens d'ἔνεστι « il y a », mais n'est pas l'abréviation de ce mot. Du point de vue religieux, il y avait des Juifs et des gentils, dont les Grecs étaient le type dans le monde oriental; du point de vue social, des esclaves et des hommes libres; du point de vue naturel, des hommes et des femmes. Ces différences n'existent plus pour ce qui touche à la vie spirituelle des chrétiens en Jésus (II, 20; II Cor. V, 15 s.; Rom. XIV, 8). — Le rythme est changé entre ἄρσεν et θῆλυ par l'insertion de καί au lieu de οὐδέ, peut-être parce que la phrase de la Genèse (I, 27) ἄρσεν καὶ θῆλυ (ἐποίησεν αὐτούς) s'est présentée toute faite à la mémoire de Paul.

29) Conclusion définitive : vous êtes donc ce lignage d'Abraham, et héritiers d'après la promesse, puisqu'elle est un testament. La particule δέ marque la dernière prémisse de l'argumentation. Le v. 26 affirmait que les chrétiens sont fils de Dieu par la foi, et le v. 27 le prouvait par leur union au Christ, le vrai Fils de Dieu. De cette union le v. 28 déduisait qu'ils ne sont qu'une seule

personne. Le v. 29 ne revient pas sur cette unité pour la restreindre, mais enfin, étant une unité mystique, elle n'est pas absolue. Si les chrétiens sont « quelque chose du Christ », ils participent à ce qui appartient au Christ, ils sont donc comme lui le lignage d'Abraham.

Cette conclusion confirme l'interprétation du v. 16 pour le Christ individuel. Comme le dit Théodoret : « Si en effet nous sommes le corps du Christ, le Christ étant le lignage d'Abraham, nous sommes joints à Abraham par la foi ». Ce Christ était donc ce lignage unique d'Abraham dont parlait Paul, et c'est en s'unissant à lui que les fidèles eux-mêmes font partie du lignage, sont ce lignage. On arrive donc à l'idée du Christ mystique, mais seulement au terme de la démonstration, en se servant des titres qui appartenaient au Christ individuel, le seul qui soit mis en scène expressément au v. 16. C'est dans ce sens qu'on peut dire avec s. Augustin : *hic ergo ostendit unum semen Christum non tantum ipsum mediatorem intelligendum esse, verum etiam Ecclesiam, cuius ille corporis caput est.*

Dans κατ' ἐπαγγελίαν κληρονόμοι, le mot important comme conclusion de ce qui précède est κατ' ἐπαγγελίαν : les chrétiens sont appelés à l'héritage promis à Abraham non pas par le droit du sang, mais en vertu de la promesse, elle-même embrassée par la foi, par la foi d'Abraham et par la foi de ses vrais fils. D'autre part, le mot κληρονόμοι, mis à la fin, dépasse en portée l'héritage d'Abraham. La pensée a marché. Les chrétiens sont fils de Dieu par leur union avec le Christ; il s'agit donc bien plutôt de l'héritage de Dieu. Ce sont leurs rapports d'héritiers et d'enfants par rapport à Dieu qui seront le sujet du chapitre suivant à son début.

CHAPITRE IV

Λέγω δέ, ἐφ' ὅσον χρόνον ὁ κληρονόμος νήπιός ἐστιν, οὐδὲν διαφέρει

Or je dis : aussi longtemps que l'héritier est enfant, il ne diffère

IV, 1-7. JUSQU'AU CHRIST, LES HOMMES ÉTAIENT COMME DES MINEURS EN TUTELLE; MAINTENANT ILS PEUVENT ÊTRE DES FILS.

Précédemment, Paul a montré que la Loi ne pouvait annuler la promesse, ni la compléter. Ce n'était qu'une disposition transitoire, dont le but était purement négatif. La conclusion pratique, c'est que la Loi devait s'effacer devant la foi, comme un pédagogue dont le rôle est terminé. Ce point était atteint au v. 25, mais, au lieu de poursuivre ce thème, Paul a conclu ce qui regardait les bénéficiaires de la promesse. Il revient maintenant à l'opposition de la promesse et de la Loi, depuis le temps où elles étaient pour ainsi dire concomitantes, jusqu'au moment où la Loi doit faire place à la promesse réalisée, comme un état semblable à celui des esclaves cède à l'état des fils.

Ce thème fusionne pour ainsi dire les deux métaphores précédentes. Paul a comparé la promesse à un testament, puis la Loi à un pédagogue. Quelle fut donc la situation de l'humanité entre la promesse et l'entrée en possession de l'héritage? Ce fut un temps semblable à la minorité d'un enfant qui est assujetti à des tuteurs et à des économes jusqu'au moment fixé par son père. Ce moment, pour les hommes, c'est la venue du Christ, qui nous donne vraiment la qualité de fils adoptifs de Dieu, dont l'Esprit-Saint nous fournit la preuve.

Dans cette analyse nous avons supposé résolus deux points controversés. Le premier est que Paul ne fait pas seulement allusion aux Juifs. D'après Cornely, son but était d'expliquer pourquoi les Juifs, tout en étant fils de Dieu, n'étaient pas encore en possession de la promesse. C'est que tout en étant fils, ils étaient encore mineurs. Mais l'argument de Paul embrasse aussi les gentils, qui, plus encore que les Juifs, étaient en tutelle. De plus nous admettons que l'état des enfants durant leur minorité suppose la mort du père. Évidemment Dieu ne meurt pas, mais la comparaison se préoccupe moins de Dieu que des hommes, placés par sa volonté dans une situation analogue à celle des enfants qui ont perdu leur père. Encore une fois, une comparaison n'est pas une allégorie. Les preuves de ces deux postulats résulteront de l'explication du texte.

1) Λέγω δέ (comme v, 16; cf. III, 17; I Cor. I, 12, mais non Rom. XV, 8 [λέγω γάρ]) n'indique pas seulement une explication complémentaire de ce qui précède. Par l'union au Christ, les fidèles sont vraiment les héritiers de la promesse, c'est-à-dire des biens messianiques. Durant l'intervalle entre la

δούλου κύριος πάντων ὤν, [2]ἀλλὰ ὑπὸ ἐπιτρόπους ἐστὶ καὶ οἰκονόμους

promesse et l'entrée en possession, la Loi a été ajoutée comme un intermède dont le but a été déterminé. Il n'y a pas à revenir là-dessus pour expliquer encore la raison d'être de la Loi, mais pour fixer les traits généraux de cette époque pour toute l'humanité, en contraste avec le temps présent. C'était une époque de sujétion et d'esclavage. Eh quoi? même pour ceux qui étaient appelés à l'hérédité? Oui, comme il arrive aux fils de famille mineurs. La comparaison cloche, comme toujours, parce que les fidèles contemporains de Paul ne sont pas les mêmes individus qui ont été en tutelle aux siècles précédents; aussi n'est-ce pas une allégorie, mais encore une sorte de parabole. De même que les fils de famille n'arrivent à jouir des biens de leur père qu'au temps marqué par lui après leur enfance; de même l'humanité, quoique la promesse lui ait assuré la bénédiction, est demeurée dans l'esclavage jusqu'à la venue du Christ. Il n'y a ici aucune allusion spéciale aux Juifs comme fils de Dieu, puisque tout dépend de la promesse qui a été aussi adressée aux gentils dans la bénédiction d'Abraham. — ἐφ' ὅσον χρόνον, comme Rom. VII, 1; I Cor. VII, 39. — ὁ κληρονόμος, d'après Chrys., Théodoret, Jér. etc. est l'héritier au sens propre, non pas seulement (comme dans Mt. XXI, 38) « l'héritier présomptif », car si ce dernier aidait son père dans l'administration, il n'était pas le maître de tout; on ne dirait jamais d'un fils du vivant de son père qu'il est κύριος πάντων. Si le père de Lc. XVI, 31 dit à son fils : *omnia mea tua sunt,* c'est une formule affectueuse qui ne change pas la situation du fils, tenu dans une dépendance étroite vis-à-vis de son père, et même longtemps après sa majorité. L'héritier, au sens propre, est encore νήπιος « enfant » et c'est pourquoi il n'entre pas en possession. Le terme correspond au latin *infans* et n'a rien de technique juridiquement, car l'*infantia* romaine cessait avec la septième année, longtemps avant la fin de la minorité. Cet enfant ne diffère pas d'un esclave, non pas d'après son statut légal, bien supérieur, mais quant au droit de disposer des biens, et par conséquent d'en jouir pleinement (*utendi, fruendi, abutendi*), ce qui répond à la situation des hommes par rapport aux biens messianiques.

2) οἰκονόμος ne peut désigner qu'une personne chargée de l'administration des biens, un intendant, un régisseur, un administrateur quelconque d'une fortune privée. Donc ἐπίτροπος ne doit pas avoir ici ce même sens, encore qu'il l'ait dans d'autres cas (Mt. XX, 8; Lc. VIII, 3; *Xénoph. Aristote* etc.). Cornely suppose sans la moindre preuve que dans notre cas l'ἐπίτροπος se distingue de l'οἰκονόμος comme son supérieur. Il est plus simple de mettre à côté de celui qui s'occupe des biens celui qui s'occupe de la personne. Et ἐπίτροπος a certainement le sens de *tutor* (que lui donne ici la Vulgate) ou de tuteur d'enfants mineurs (cf. II Mach. XI, 1; XIII, 2; ἐπίτροπος ὀρφάνων Plat. *Legg.* VI, p. 766 C., etc.). Si Paul avait pensé à un pédagogue, il se serait servi de ce mot qu'il a déjà employé. On voit donc autour de l'enfant qui ne peut ni ester en justice, ni administrer ses biens, des tuteurs et des intendants. En soi, οἰκονόμος pourrait signifier « curateur » d'un pupille, et il est certain qu'à Rome : « pour faciliter l'administration de la tutelle, on adjoint parfois un curateur au tuteur » (Cuq, *Manuel des Institutions juridiques des*

en rien d'un esclave, quoique étant maître de tout, [2]mais il est soumis à des tuteurs et à des intendants jusqu'au jour fixé par

Romains, Paris, 1917, p. 219). Mais le père lui-même pouvait nommer plusieurs tuteurs. Le préteur cherchait à faire prévaloir un tuteur unique, pourtant, « si les tuteurs n'acceptent pas cette solution et qu'ils demandent soit à administrer en commun, soit à diviser entre eux l'administration, le magistrat le leur permet » (Cuq, *l. l.* p. 213). Dans ce cas on ne voit pas ce que feraient encore des curateurs. Les οἰκονόμοι de Paul sont donc plutôt des intendants nommés par le père ou par les tuteurs. — ἡ προθεσμία, c'est-à-dire ἡμέρα, le jour marqué d'avance, le temps fixé préalablement. Ce terme prouve clairement que le père n'est plus là, et que l'héritier est bien le maître de tout au sens propre. Si le père n'était point mort, il serait toujours le maître de faire sortir son fils de la sujétion à des officiers domestiques. C'est en prévision de sa mort qu'il avait dû prévoir l'avenir dans son testament. Il est étrange que Cornely fasse de ce terme une preuve que le père n'a pas réglé *par testament* l'émancipation de son fils : en effet, dit-il, d'après le droit, la minorité cessait à l'âge fixé par la loi, non d'après les dispositions du père. Mais sait-on exactement si Paul s'est référé à un droit positif déterminé? Peut-être aussi Paul a tout laissé à la libre disposition du père, parce qu'il pensait au Père céleste qui avait réglé tous les temps.

Pourtant il semble bien que Paul avait en vue un droit positif. Si c'était celui des Galates, il était au moins aussi favorable à la puissance paternelle que celui des Romains; Gaïus (I, 55) dit en effet que les Galates pratiquaient la *patria potestas* non à la grecque, mais comme les Romains, et à la gauloise. Or César (*B. G.* VI, 19) dit des Gaulois : *Viri in uxores, sicuti in liberos, vitae necisque habent potestatem.* Mais il est plus probable que Paul se réfère au droit romain, que les Galates ne pouvaient ignorer, et qui s'imposait de plus en plus aux provinces. Ne pouvant tirer au clair un point très controversé, j'ai consulté la plus haute autorité sur la matière. M. Cuq a bien voulu me répondre : « Le passage de l'épître aux Galates que vous me signalez est conforme aux usages des Romains au temps où S. Paul l'a écrite. L'héritier, tant qu'il est impubère, ne diffère en rien d'un esclave, bien qu'il soit le maître de tous les biens. Il est soumis à des tuteurs et à des curateurs jusqu'à l'époque fixée par son père. Ces deux propositions sont exactes. 1° L'impubère *sui juris* est maître de son patrimoine; mais il ne peut exercer ses droits sans l'*auctoritas* de son tuteur. La capacité partielle de l'impubère sorti de l'*infantia*, pour les actes qui rendent sa condition meilleure, n'apparaît qu'au IIe siècle. 2° Le père, en nommant un tuteur à son fils impubère, peut fixer la durée de la tutelle. Il eut d'abord ce droit lorsqu'il instituait héritier son fils. On l'admit ensuite quand il instituait un de ses amis en le chargeant de restituer l'hérédité à son fils lorsque l'enfant atteindra un âge déterminé. Au milieu du Ier siècle, il n'y a pas d'âge fixé par la loi pour la fin de la tutelle. La tutelle cesse lorsque l'enfant devient pubère, donc à un âge variable selon les personnes. D'après la

ἄχρι τῆς προθεσμίας τοῦ πατρός. [3]οὕτως καὶ ἡμεῖς, ὅτε ἦμεν νήπιοι, ὑπὸ

doctrine des jurisconsultes contemporains de s. Paul, notamment de Cassius, le chef de l'école Sabinienne qui fut légat de Syrie en 49, la puberté s'apprécie *ex habitu corporis*. Les Proculiens ont proposé de renoncer à l'examen corporel et de fixer uniformément la fin de la tutelle à 14 ans pour les garçons, à 12 ans pour les filles. L'accord s'est fait entre les deux écoles, mais seulement pour les filles. Pour les garçons, le maître de Julien, Javolenus Priscus, qui fut légat de Numidie en 83, fit une concession aux Proculiens; il exige l'âge de 14 ans et l'examen corporel (Ulpien, XI, 28). C'est dire que l'âge de 14 ans est un minimum au-dessous duquel on ne peut descendre même si l'*habitus corporis* permet de dire que l'enfant est pubère. Cela posé, le père qui a qualité pour décider quand son fils doit être considéré comme pubère et revêtir la toge virile, peut en nommant un tuteur testamentaire le charger de gérer la tutelle jusqu'à l'époque où le père estime que l'enfant sera pubère et en état d'administrer ses biens. D'après les exemples fournis par les textes du I^er^ siècle, cet âge varie entre 14 et 16 ans, 14 ans si l'enfant peut trouver dans sa mère un guide éclairé; tel était le fils de Marcia d'après Sénèque (XXIV, 1), 16 ans d'après un texte de Javolenus (*Dig.* XXXVI, 1, 46) : *Seius Saturninus... testamento fiduciarium reliquit heredem Valerium Maximum trierarcham, a quo petit, ut filio suo Seio Oceano, cum ad annos sedecim pervenisset, hereditatem restitueret.* Dans l'espèce il s'agit d'une hérédité fidéicommissaire. Javolenus fait observer qu'en prorogeant la date de la restitution le père a voulu charger le fiduciaire d'administrer ses biens comme un tuteur. L'usage romain devait être d'autant mieux compris par les Galates que la puissance paternelle avait chez eux une organisation analogue à celle des Romains, et que la tutelle testamentaire était usitée dans presque toutes les cités de l'Empire (*Gaius*, I, 55. 189). » Cette lettre dont je ne saurais assez remercier M. Cuq dirime très clairement la question. On n'est pas obligé de recourir à l'échappatoire que le père fixe le terme en assignant le terme légal comme c'est le cas dans le papyrus BGU I, **86**, 180, pour l'Égypte. Le testateur désigne pour ses deux fils encore impubères (ἀφήλικες) son véritable ami Pabus comme ἐπίτροπον καὶ ἐπιτροπεύοντα(ι) αὐτῶν, μέχρι ἐὰν ἐν τῇ νόμῳ (c'est-à-dire ἐν τῇ ἐννόμῳ) ἡλικείᾳ γένονται (*sic*) (dans *Zahn*, p. 193, note).

3) C'est l'application de la comparaison. — ἡμεῖς, l'Apôtre et les seuls gentils convertis d'après Augustin : *quoniam et eorum personas docentes sibi potest annectere, quibus ad evangelizandum missus est.* Cette opinion est demeurée isolée, mais il est à noter qu'Augustin a exclu les Juifs de ce passage. D'après Chrys., Théodoret, Ambrosiaster, Thomas, etc., Cornely, Zahn, ἡμεῖς désigne l'apôtre et les Juifs convertis seuls. Cornely distingue nettement entre les gentils qui n'avaient aucun droit à l'hérédité, et les Juifs, qui, avant la conversion, comme descendants d'Abraham, y avaient un certain droit, d'après Rom. XV, 8. Mais cela paraît tout à fait contraire à la doctrine de Paul. La descendance charnelle d'Abraham ne donnait absolument aucun droit à l'hérédité qui est l'héritage du Seigneur promis à la foi (III, 14. 22).

son père. [3]Ainsi de nous, lorsque nous étions enfants, nous étions

Dans Rom. xv, 8, il n'est pas question du droit des Juifs comme descendants d'Abraham, mais de leur priorité à cause des promesses faites à leurs pères, et par lesquelles le Seigneur s'était obligé seulement à leur proposer le salut avant tous autres. Et ici le contexte prouve nettement qu'il s'agit des Juifs et des gentils convertis (*Jér.* etc.). Au lieu de parler de la Loi, Paul emploie un terme qui peut convenir aux deux catégories, στοιχεῖα τοῦ κόσμου; il montre l'effet de l'incarnation sur les Juifs d'abord, puis sur les deux groupes (IV, 5) au moyen de deux ἵνα; aux vv. 7 et 8 où il parle de la servitude comme au v. 3, il l'entend manifestement de l'ancien état des gentils (*Light. Sieffert, Lipsius, Bousset, Loisy*). — ὅτε ἤμεν νήπιοι répète, à propos de la situation que la comparaison devait rendre plus claire, un des termes de cette comparaison : ce qui est contre la loi du genre littéraire de la parabole. Mais cette insistance à caractériser l'humanité avant le Christ comme étant dans un état d'enfance est à noter pour le sens des στοιχεῖα, qui doivent donc être en rapport avec l'enfance. — τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου : le mot revient au v. 9 sans τοῦ κόσμου, ce qui montre que l'accent est sur στοιχεῖα, quoiqu'il faille tenir compte de la qualification : τοῦ κόσμου.

στοιχεῖον de στοῖχος, « ligne, rangée, série », désigne le premier élément dont se compose un ensemble, ainsi 1°) les lettres, non pas en tant qu'écrites, mais en tant qu'elles sont parties d'une articulation complète ou d'un mot (Aristote, *Poét.* xx). Tertullien a vu ici ce sens (*Adv. Marc.* V, 4) qui est exclu par l'addition de τοῦ κόσμου. Un élément peut être aussi 2°) une partie du monde visible, ce en quoi il se résout, d'après les anciens : l'eau, la terre, le feu et l'air (Diog. Laerce, *Zeno*, 69, 137). C'est le sens dans Sap. VII, 17; XIX, 18; II Pet. III, 10. 12. Ce sens paraît indiqué ici par l'adjonction de τοῦ κόσμου (*Victor. Zahn, Toussaint*), mais on ne voit pas comment les Juifs et les gentils étaient sous la sujétion de ces éléments; leur pure nature physique est hors de cause, et s'ils représentaient ici, à la façon stoïcienne, des divinités, comme Zeus pour l'air, Poseidon pour l'eau etc., cela ne conviendrait pas aux Juifs. — Mais un élément peut être aussi 3°) entendu, dans l'ordre moral, du rudiment, des notions élémentaires qu'on donne aux enfants. C'est le sens de Heb. v, 12, ayant dans le contexte comme ici νήπιος (v, 13), et il conviendrait ici si l'on pouvait expliquer τοῦ κόσμου. Or l'alliance de mots reparaît dans Col. II, 8 κατὰ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου καὶ οὐ κατὰ Χριστόν et Col. II, 20 εἰ ἀπεθάνετε σὺν Χριστῷ ἀπὸ τῶν στοιχείων τοῦ κόσμου. Dans ces deux passages, les éléments du monde sont des principes de conduite naturels, fort inférieurs à la vie dans le Christ, ce qui convient parfaitement à notre passage pour qualifier l'état religieux du monde avant lui. Et s'il s'agit bien de l'état religieux, comme le prouve le contexte, on s'explique la servitude (δεδουλωμένοι) à ces éléments, car les principes et les lois religieuses dans l'antiquité, même chez les Juifs, inspiraient la crainte et la servitude, une servitude exigeante, plutôt qu'un amour spontané. Cette solution qui est celle de Jérôme, Gennadius, pseudo-Primasius, Lightfoot, Sieffert, Schaefer, paraît certaine. Cornely objecte que la Loi ne peut être dénommée *rudimenta mundi*.

τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου ἤμεθα δεδουλωμένοι. [4] ὅτε δὲ ἦλθεν τὸ πλήρωμα

Sans doute ce terme n'eût pas été choisi pour désigner la Loi seule; il n'y avait qu'à la nommer, si Paul n'avait parlé que des Juifs. Mais il a cherché une expression qui pouvait convenir aux principes religieux, aux pratiques des Juifs et des gentils, et l'expression « rudiments du monde », par opposition au christianisme, pouvait très bien comprendre une loi, même d'origine divine, qui était provisoire et qui venait d'être comparée à un pédagogue. S. Thomas : *Lex vetus dicitur elementum, quia sicut pueris, qui sunt instituendi ad scientiam, primum proponuntur elementa illius scientiae, per quae manuducuntur ad illam, ita Lex vetus proposita est Iudaeis, per quam manuducerentur ad fidem et iustitiam.* Quant à cette qualification de rudiments *du monde,* elle s'explique aussi par le caractère de la Loi. Ne s'adressant qu'à une nation, mais s'adressant à toute la nation comme formant le peuple de Dieu, elle ne contenait pas de promesses de salut individuel éternel, mais de récompenses temporelles pour la nation. Elle était engagée dans un cycle de temps sacrés qui dépendaient du cours de la nature, comme Paul le notera plus loin (IV, 10). Évidemment le paganisme était beaucoup plus ancré dans les cultes de la nature, avec des divinités qui s'y résorbaient plus ou moins. Paul ne manquera pas de faire ressortir la différence entre ceux qui connaissaient Dieu et ceux qui adoraient des non-dieux (IV, 8). Il ne prétend pas établir une parité entre la religion des Juifs et celle des païens, mais il pouvait considérer toute cette époque antérieure au Christ comme l'assujettissement à des formes qui devaient être périmées : d'un côté les religions nationales qui inspiraient la crainte, promettaient des avantages temporels, et maintenaient la division, avec une certaine dépendance de la nature; désormais l'union dans le Christ de tous les hommes, devenus fils de Dieu et appelés à partager son héritage.

Il reste à dire un mot de ceux qui ont entendu les στοιχεῖα τοῦ κόσμου des corps célestes (*Lipsius, Bousset*) ou des esprits qui les dirigent (*Lietz. Loisy*). Les premiers ne semblent pas s'être appuyés sur un usage profane de ce mot; bien plutôt c'est l'exégèse de notre passage qui a conduit à attribuer aux στοιχεῖα le sens de corps célestes. Les patrons anciens de cette exégèse, qui ne voyaient dans cet endroit que les Juifs, ont commenté les στοιχεῖα d'après le contexte des vv. 9 et 10; revenir aux στοιχεῖα, c'était d'observer les mois, les temps, les années, qui sont réglés par le cours des astres. De cette façon les astres sont comme les éléments du temps : Théoph. d'Ant. à Autolycus, I, 4 ἥλιος καὶ σελήνη καὶ ἀστέρες στοιχεῖα αὐτοῦ εἰσίν, εἰς σημεῖα καὶ εἰς καιροὺς καὶ εἰς ἡμέρας καὶ εἰς ἐνιαυτοὺς γεγονότα, cf. *Ep. ad Diog.* VII, 2; Justin, *Apol.* II, 5 τὰ οὐράνια στοιχεῖα, Clem. Rom. X, 9. 25, Hilaire, Pélage, Chrys., Théod. de Mops., Théodoret. Paul aurait très bien pu caractériser le culte des Juifs comme réglé par les corps célestes dans ce sens, et les désigner comme στοιχεῖα, mais il eût été indispensable d'indiquer que ces éléments du monde appartenaient à la région du ciel, sans cela στοιχεῖα ne peut prendre ce sens spécial. En effet, lorsque Justin emploie στοιχεῖα seul, il n'est pas clair qu'il l'entende des astres (*C. Tryph.* XXIII ὁρᾶτε ὅτι τὰ στοιχεῖα οὐκ ἀργεῖ οὐδὲ σαββα-

en servitude sous les éléments du monde. [4]Mais quand le temps fut

τίζει) et en tout cas pour Philon les στοιχεῖα ne sont pas le même terme d'adoration que les astres; cf. *De vit. contempl.* I, p. 472 M. τοὺς τὰ στοιχεῖα τιμῶντας γῆν, ὕδωρ, ἀέρα, πῦρ, et *De Dec.* 53, p. 189 M. ἐκτεθειώκασι γὰρ οἱ μὲν τὰς τέσσαρας ἀρχάς, γῆν καὶ ὕδωρ καὶ ἀέρα καὶ πῦρ, οἱ δ' ἥλιον καὶ σελήνην καὶ τοὺς ἄλλους πλανήτας καὶ ἀπλανεῖς ἀστέρας, οἱ δὲ μόνον τὸν οὐρανόν, οἱ δὲ τὸν σύμπαντα κόσμον, cf. Sap. XIII, 1-7.

A côté de cette exégèse que nous croyons inexacte, mais qui ne prêtait pas à Paul une énormité, d'autres lui ont fait dire que les Juifs adoraient les esprits célestes présidant au cours des astres. Cette opinion hostile au judaïsme remonte à la *Praedicatio Petri* : λατρεύοντες ἀγγέλοις καὶ ἀρχαγγέλοις, μηνὶ καὶ σελήνῃ (cité par Clém. Alex. *Strom.* VI, 41; Orig. *in Ioann.* IV, 22). Augustin a cru pouvoir interpréter ainsi les στοιχεῖα parce que, dans son système, Paul parlait ici des gentils; mais comment Paul eût-il prêté aux Juifs et à lui-même une erreur aussi grossière? D'ailleurs si les στοιχεῖα peuvent désigner les corps célestes au moyen d'une épithète, absolument rien n'autorise à les traduire par les anges comme ont fait Lietzmann et M. Loisy : « Paul voit partout des observances de culte qui se ressemblent et qu'il dit avoir été réglées par les puissances astrales »; « les « princes de ce monde » ne constituent pas un corps à part des « anges » qui ont donné la Loi, les anges étant comptés parmi ces princes et leur étant plus ou moins identifiés ». D'après M. Toussaint (*Rev. arch.*, V[e] série, t. IV, p. 192), cette explication résulte « de l'étude des religions orientales, des mystères et des écrits hermétiques » (!). Dans son commentaire, M. Loisy argumente plus simplement : les « éléments » sont personnifiés, puisqu'ils correspondent dans la comparaison aux « tuteurs et administrateurs », — comme si la comparaison exigeait cette ressemblance de terme à terme! et quand la Loi, qui n'est pas une personne, a été comparée plus directement à un pédagogue! M. Loisy ajoute que Paul ailleurs les appellera « princes de ce monde » (I Cor. II, 6. 8), — comme si ces princes étaient des « éléments »! Lietzmann déduit de Col. II, 16-20 un culte des anges des astres dans certains cercles juifs; en tout cas ces Juifs plus ou moins gnostiques ne représentaient pas le judaïsme officiel. Rappelons que dans ses invectives contre le Judaïsme, Paul n'a pas été assez injuste pour lui reprocher d'avoir adoré la créature de préférence au Créateur; ce grief est propre aux païens (Rom. I, 25), tandis que le Juif se glorifie en Dieu et connaît la volonté divine (Rom. II, 17 s.), lors même qu'il ne la pratique pas.

4) Voici la péripétie; tout va changer. Les temps sont révolus. Ce moment correspond dans la comparaison au temps fixé par le père pour mettre un terme à la minorité de son fils. Dieu n'agit point par caprice. Les choses elles-mêmes étaient arrivées, avec le temps, au point voulu. Paul ne dit pas que l'humanité fût devenue meilleure et plus digne de recevoir le Christ; sa pensée est au contraire que le péché avait de plus en plus débordé (Rom. I et II). Il n'exclut pas que le péché ait été pour la grâce l'occasion d'une préparation plus directe, mais il n'en parle pas non plus. — τὸ πλήρωμα indique seulement que la somme des jours est complète; c'est le complément,

τοῦ χρόνου, ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ, γενόμενον ἐκ γυναικός, γενόμενον ὑπὸ νόμον, [5] ἵνα τοὺς ὑπὸ νόμον ἐξαγοράσῃ, ἵνα τὴν υἱοθεσίαν ἀπολάβωμεν. [6] Ὅτι δέ ἐστε υἱοί, ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸ πνεῦμα τοῦ υἱοῦ

ce qui est nécessaire pour qu'une chose soit remplie (cf. Rom. XI, 12). Ce n'est pas l'état parfait, mais le moment où il ne manque rien. — ἐξαπέστειλεν, dans Paul seulement ici et IV, 6, donc seulement d'une mission surnaturelle, mais fréquemment dans les Actes (V, 12; XI, 22; XVII, 14) dans le sens de détacher d'auprès de soi quelqu'un pour une mission (ἐξ et ἀπό). C'est Dieu qui envoya son Fils, qui manifestement était donc préexistant auprès de lui comme son Fils (cf. Rom. I, 3). La préexistence est clairement affirmée, mais on ne saurait dire avec Cornely que le verbe indique la procession éternelle; elle est bien plutôt indiquée par le mot « son Fils », demeurant auprès du Père, sans que, *du verbe employé*, on puisse conclure qu'il ne faisait qu'un avec lui. Le Père l'envoie donc pour une mission dont le premier acte est de devenir fils de la femme. Paul évite avec intention le mot de naissance, ici, Rom. I, 3 et Phil. II, 7, en tant qu'il indiquerait le passage du non-être à l'être, tandis que γενόμενον marque un mode nouveau revêtu par celui qui était déjà le Fils. En réalité ce mode nouveau est bien la naissance dans la nature humaine, comme l'indique ἐκ γυναικός, selon une formule très claire, Job, XIV, 1; Mt. XI, 11 (que quelques mss. ont cru devoir rendre plus nette en lisant γεννώμενον, au présent, par un véritable contresens). De sorte que l'incarnation du Christ, homme comme nous, n'est pas marquée moins fortement que sa préexistence. Tertullien (*De carne Christi* XX) : *hoc quidem impressius, quod factum potius dicit quam natum; simplicius enim enuntiasset natum; factum autem dicendo et Verbum caro factum est consignavit et carnis veritatem ex Virgine factae asseveravit.* Il est tout à fait certain que le mot de « femme », employé pour désigner que l'enfant se rattache à la nature humaine, ne prouve rien contre la conception virginale : *neque enim necesse erat, semper quasi caute et timide virginem dicere* (*Jér.*), mais nous ne voyons pas non plus que cette conception virginale soit insinuée dans ce passage. Le but de Paul n'était pas ici de relever les prérogatives de Jésus de Nazareth, mais de montrer l'abaissement du Fils de Dieu, jusqu'à notre nature, jusqu'à se soumettre à la Loi. — γενόμενος ὑπὸ νόμον, le choix de γενόμενος pour indiquer la naissance permettait de continuer par le même verbe pour marquer le Christ entrant sous l'obédience de la Loi, comme elle-même était entrée dans le monde (III, 17; cf. III, 14). Quoique νόμον soit sans article, c'est bien la Loi mosaïque (qui n'a pas toujours l'article; II, 21; III, 11. 18. 23), comme au v. suivant.

5) Il serait trop étrange que la loi, qui a toujours été jusqu'à présent la Loi mosaïque, soit ici synonyme des « éléments » du monde, une règle religieuse imposée à toute l'humanité. Dans l'Épître aux Romains où la situation morale des gentils est traitée avec ampleur, Paul pouvait les regarder comme étant eux-mêmes leur propre loi; encore est-il qu'ils sont τὰ μὴ νόμον ἔχοντα (Rom. II, 14). Sans doute si Paul avait tenu à balancer exactement sa comparaison, ou plutôt à en faire une allégorie, il n'eût pas dû

révolu, Dieu envoya son Fils, né d'une femme, né sous la dépendance d'une Loi, [5]afin de racheter ceux qui étaient sous la dépendance d'une Loi, afin que nous reçussions l'adoption. [6]Et [la preuve] que

distinguer ici entre Juifs et gentils. Mais il s'est sûrement écarté un moment de son thème simplement humain, puisqu'il va dire que Juifs et gentils reçoivent l'adoption. Donc dans la première partie du verset, gouvernée par le premier ἵνα, il ne parle que des Juifs, qui sont par excellence sous la Loi (III, 25; IV, 21; V, 18; Rom. VI, 14), mais aussi il n'emploie plus la première personne du pluriel, qui va reparaître à la clause suivante, c'est-à-dire au moment où l'apôtre se mêle à tous les fidèles, Juifs ou gentils d'origine, comme précédemment. — ἐξαγοράσῃ indique la délivrance de la Loi comme opérée par un rachat. Pas d'explication ici, car l'incarnation à elle seule ne peut être la rédemption. Il faut se reporter au rachat (ἐξηγόρασεν) de la malédiction, opéré par la suspension au gibet, et à tout ce que Paul a dit précédemment (II, 19 ss.) des effets de la mort du Christ.

— Le second ἵνα n'est pas précisément subordonné au premier, puisque les gentils pouvaient être adoptés sans avoir été auparavant délivrés de la Loi, mais le premier résultat était en quelque manière préalable, en rompant la barrière qui séparait les Juifs et les gentils (*Corn.* citant Eph. II, 14). Ce résultat était limité et négatif; maintenant l'horizon s'ouvre vers le but suprême de l'action du Christ, conférer l'adoption, υἱοθεσία, par l'union des fidèles au Fils naturel de Dieu (Rom. VIII, 10-15). — ἀπολάβωμεν comprend les gentils, comme le prouve ἔστε au v. 6. C'est plus que λάβωμεν sans être tout à fait « recevoir de nouveau » comme le pensait Augustin : *non dixit accipiamus sed recipiamus, ut significaret hoc nos amisisse in Adamo,* car Paul a en vue une grâce plus haute que celle du premier homme qu'il ne qualifie pas de fils adoptif de Dieu. C'est, comme l'ont compris les Grecs (*Chrys. Théoph.* etc.), recevoir ce qui avait été promis (Lc. VI, 34; XXIII, 41; Rom. I, 27; Col. III, 24). Les hommes n'étaient point fils de Dieu avant l'incarnation, différant en cela de l'héritier, fils légitime du testateur, mais la promesse, au moins depuis Abraham, leur assurait la bénédiction et l'héritage, héritage de Dieu, et non d'Abraham; l'adoption leur était donc aussi promise, leur conférant des droits dont l'exercice était suspendu. On ne saurait objecter que les Juifs possédaient déjà réellement l'adoption. Paul leur accorde ce privilège (Rom. IX, 4), avec les textes de l'A. T. (Ex. IV, 22; Dt. XIV, 1; cf. *RB.* 1908, p. 481 ss.), mais comme nation, et par conséquent dans un sens extérieur, tandis que désormais l'adoption est individuelle et intime, en même temps que reconnue au grand jour. On a noté que ce verset répond au précédent : (1) Fils de Dieu incarné — (4) adoption des enfants de Dieu; — (2) sous la Loi — (3) pour racheter ceux qui étaient sous la Loi, avec l'interversion que les anciens nommaient *chiasme.* Mais cette interversion est si conforme à l'ordre naturel, que l'écrivain n'a sans doute pas songé à la figure de rhétorique.

6) ὅτι a été pris par les Grecs dans son sens ordinaire de « que »; ils supposaient une ellipse : « que vous soyez fils de Dieu (cela ressort de ce fait

αὐτοῦ εἰς τὰς καρδίας ἡμῶν, κρᾶζον Ἀββᾶ ὁ πατήρ. [7] ὥστε οὐκέτι εἶ δοῦλος ἀλλὰ υἱός· εἰ δὲ υἱός, καὶ κληρονόμος διὰ θεοῦ.

que) Dieu a envoyé l'Esprit » etc. Cette ellipse a paru si dure aux modernes qu'ils donnent à ὅτι le sens causal (avec la Vg. *quoniam*); mais on ne cite guère d'exemples où ὅτι, *tout à fait* en tête d'une phrase, signifie « parce que ». Sieffert compare I Cor. XII, 15; Jo. XV, 19; XX, 29 qui ne sont pas concluants. De cette façon Dieu enverrait l'Esprit parce que les fidèles sont déjà fils de Dieu, tandis que dans Rom. VIII, 14 ss. le don de l'Esprit constitue la filiation. — En réalité les deux sont simultanés, l'Esprit rendant ensuite témoignage de cet état des choses. Nous revenons donc au sens des Grecs (*Lietz.*); c'est un des cas où la concision extrême de Galates doit être expliquée par Romains. Rappelons le texte de Rom. VIII, 15 οὐ γὰρ ἐλάβετε πνεῦμα δουλείας πάλιν εἰς φόβον, ἀλλὰ ἐλάβετε πνεῦμα υἱοθεσίας, ἐν ᾧ κράζομεν· Ἀββᾶ ὁ πατήρ. Là comme dans notre verset 6, Paul passe de la deuxième personne à la première (ici ἡμῶν); ἐστε (Gal.), comme ἐλάβετε (Rom.), doit s'entendre de tous les fidèles d'où qu'ils soient venus à la foi. — ἐξαπέστειλεν, le même verbe que pour désigner la mission du Fils de Dieu sur la terre (IV, 4). L'Esprit est donc de la même façon distinct du Père qui l'envoie, non plus pour naître d'une femme comme le Fils, mais pour agir dans les cœurs (Rom. VIII, 14), et y habiter (Rom. VIII, 11). Dans l'Épître aux Romains, Paul dira indifféremment l'Esprit de Dieu, et l'Esprit du Christ (Rom. VIII, 9). Ici il dit l'Esprit de son Fils (de Dieu), ce qui rapproche encore notre passage de IV, 4, où le Fils préexiste avant d'être envoyé. C'est donc à ce Fils aussi qu'appartient en quelque sorte l'Esprit qui est envoyé. La théologie catholique s'appuie avec raison sur ces textes pour établir que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils. — κρᾶζον, plus fort que ἐν ᾧ κράζομεν, attribue à l'Esprit lui-même le cri qui s'élève dans les cœurs. Ce cri de l'Esprit du Fils, c'est « Abba, père », prière proférée par le Fils lui-même avant sa passion (Mc. XIV, 36). En tant que prononcé par nous, il procède de l'Esprit d'adoption, de l'intime conviction que nous sommes enfants de Dieu, comme le dit l'Épître aux Romains (VIII, 15), mais combien plus belle et plus profonde encore est la forme de notre verset 6, où l'Esprit du Fils pousse un cri vers le Père, cri qui est le nôtre, puisqu'il retentit dans nos cœurs, et nous unissant à Lui dans la même prière, montre que nous sommes aussi des fils! Ἀββᾶ, ὁ πατήρ.

On ne peut guère supposer que cette formule a été créée par Paul lui-même, soit pour gloser le mot araméen par un mot grec, soit pour la raison que donne s. Augustin : *non frustra duarum linguarum verba eum posuisse idem significantia propter universum populum, qui de Iudaeis et de gentibus in unitatem fidei vocatus sit; ut hebraeum verbum ad Iudaeos, graecum ad gentes, utriusque tamen verbi eadem significatio ad eiusdem fidei Spiritusque unitatem pertinent* (de même Luther).

L'explication de *Abba* par ὁ πατήρ est plus ancienne que Paul, et se trouve même dans la prière de Jésus à Gethsémani. On peut expliquer ce fait de deux manières. Sachant que Jésus aimait à dire *Abba*, Père, les chrétiens hellénisants auraient consacré l'usage de ce mot araméen, en y ajoutant la

vous êtes des fils, Dieu a envoyé l'Esprit de son Fils dans nos cœurs, criant : « Abba! Père! » 7 Donc tu n'es plus esclave, mais fils; et si tu es fils, tu es aussi héritier grâce à Dieu.

traduction littérale : ὁ πατήρ, qui de la sorte devenait un vocatif, comme dans Lc. VIII, 54 ἡ παῖς, ἔγειρε. C'est d'après cet usage que Marc aurait mis sur les lèvres du Sauveur la même prière (cf. *Comm. de Marc*, sur XIV, 36). Mais les Juifs de Palestine eux-mêmes savaient assez de grec pour faire cette combinaison, et pour redoubler une invocation en deux langues. A l'exemple מרי קירי (cité sur Mc. XIV, 36), comme qui dirait : « mon seigneur, *signor mio* », on peut ajouter קירי מרי אבי (*Chemoth rabb.* p. 140, 2) : « mon seigneur, mon maître, mon père ». Ce phénomène est assez naturel dans une population bilingue, et le Sauveur a pu très bien employer ce mode de prière. C'est en souvenir du Christ qu'il aurait été assez traditionnel pour que Paul le ramène deux fois, comme type, non d'une prière officielle, mais d'une prière ardente. Et cela ajoute encore à la beauté expressive de ce passage. Ce que le Sauveur a dit au Père dans l'intime effusion de Gethsémani est ce que son Esprit dit encore dans le cœur des fidèles, devenus par lui enfants de Dieu. Pour obtenir un effet d'intensité, il suffisait de dire πάτερ, πάτερ, et les chrétiens grecs s'en seraient tenus là s'ils n'avaient tenu à conserver une formule qui portait en elle sa marque d'origine.

D'ailleurs Paul n'avait pas à prouver aux Galates les effets produits dans les cœurs par l'Esprit; il avait déjà fait appel à leur expérience (III, 2). Il en conclut seulement ici à la dignité de fils de Dieu qu'ils avaient obtenue et qui n'avait pu être communiquée que lorsque le Fils avait racheté d'abord les Juifs de la Loi. On était entré dans une nouvelle période de relations intimes entre Dieu et les hommes; ils étaient devenus des fils.

7) Le v. 7 tire la conclusion (ὥστε) de ce qui précède depuis IV, 1, mais spécialement du v. 6. — οὐκέτι, au sens du temps; désormais vous n'êtes plus des esclaves; cf. Rom. VIII, 15. — πνεῦμα δουλείας, l'esprit de servage qui était celui des religions officielles antiques; on voit que Paul ne tient pas à balancer exactement l'apologue et la réalité. Il n'est plus question de fils dans la situation des esclaves, mais simplement d'esclaves. — εἶ « tu es », devient plus intime; de la religion nationale on a passé à une religion qui prend chaque âme. La fin du v. presque textuellement dans Rom. VIII, 17 εἰ δὲ τέκνα, καὶ κληρονόμοι. La variante τέκνα (cf. *Comm. de Rom.*) a quelque chose de plus tendre que υἱοί et indique plus la filiation naturelle. Elle prouve que Paul n'a pas entendu s'en tenir trop rigoureusement à la formule juridique romaine de l'adoption. Évidemment aucun homme n'est comme le Christ le Fils naturel de Dieu; le titre de fils adoptif est déjà plus qu'il ne pouvait prétendre, et ce qui marque mieux sa situation. Mais par l'Esprit du Fils qui vit en lui le chrétien est avec Dieu dans des rapports de tendresse et d'intimité qui rappellent ceux des enfants selon la nature avec leur père. Lors donc que Paul conclut : « si tu es fils, tu es héritier », il ne se réclame pas du droit romain qui mettait vraiment les adoptés sur le même rang que les fils; il se sert d'une formule de droit naturel : partout, les fils sont les héritiers de leur

8 Ἀλλὰ τότε μὲν οὐκ εἰδότες θεὸν ἐδουλεύσατε τοῖς φύσει μὴ οὖσι θεοῖς· 9 νῦν δὲ γνόντες θεόν, μᾶλλον δὲ γνωσθέντες ὑπὸ θεοῦ, πῶς ἐπιστρέφετε πάλιν ἐπὶ τὰ ἀσθενῆ καὶ πτωχὰ στοιχεῖα, οἷς πάλιν ἄνωθεν δουλεῦσαι θέλετε;

père. Cette hérédité est διὰ θεοῦ, par la faveur de Dieu qui nous a introduits dans la dignité de fils. Ce n'est pas simplement la répétition de la conclusion de III, 29 (contre *Corn.*). Alors il fallait démontrer que par la foi les gentils avaient droit à la promesse faite à Abraham; c'est comme fils d'Abraham qu'ils étaient héritiers, quoique à la vérité selon la promesse, et admis à l'héritage de Dieu. Ici Abraham a disparu de la scène. Il n'est plus question pour les gentils de prendre place parmi ses descendants; ce sont tous les fidèles, Juifs ou gentils d'origine, qui sont arrivés à ce point sublime de l'histoire d'où l'on ne peut redescendre en arrière sans apostasie.

8-11. Accepter la Loi serait se remettre en esclavage.

Quoique ce passage prenne les Galates à partie assez vivement, il n'appartient pas à l'exhortation qui commence seulement au v. 12. Il se rattache plutôt au précédent comme le revers de la médaille. Après avoir montré l'ascension de l'humanité, Paul demande aux Galates de bien considérer ce que serait l'adoption de la Loi juive. Ce serait le retour à l'esclavage religieux, et sans l'excuse de l'ignorance.

8) ἀλλά marque une opposition très nette entre le point où l'on est arrivé et ce qui menace de se produire; il s'applique donc non pas à ἐδουλεύσατε, mais plutôt à πῶς ἐπιστρέφετε (v. 9). — τότε, dans cette situation antérieure où se trouvaient les Galates comme les autres gentils. — L'ignorance du vrai Dieu, non précisément du dieu d'Israël révélateur, mais du Dieu créateur, était, d'après l'Épître aux Romains, une ignorance coupable; elle obscurcit à ce point leur intelligence qu'ils tombèrent dans l'idolâtrie (Rom. I, 18-23). On pourrait donc dire que οὐκ εἰδότες θεόν est la cause de la servitude envers des non-dieux. Mais l'ignorance, quoique coupable à l'origine chez ceux qui ont égaré les autres, peut devenir une excuse relative dans le cas d'une erreur traditionnelle; c'est le cas ici, d'après l'opposition du v. 9. — ἐδουλεύσατε (aoriste pour une série d'actes passés) caractérise l'ancien état comme δοῦλος au v. 7. — τοῖς φύσει μὴ οὖσιν θεοῖς est la leçon authentique, corrigée dans le texte reçu en τοῖς μὴ φύσει οὖσιν θεοῖς, qui semble nier plus énergiquement l'existence des dieux. D'ailleurs la bonne leçon n'affirme pas positivement que les dieux existent sans être vraiment dieux; elle leur refuse seulement la nature divine. La pensée de Paul est que les dieux-idoles ne sont rien, c'est-à-dire ne sont pas ce qu'on prétend qu'ils sont (I Cor. VIII, 4 οὐδὲν εἴδωλον ἐν κόσμῳ... οὐδεὶς θεὸς εἰ μὴ εἷς), mais un démon se cache derrière l'idole (I Cor. X, 19. 20). C'est l'interprétation que suppose la traduction par les Septante de Ps. XCV (XCVI), *omnes dii gentium daemonia*. Paul n'esquisse même pas ici un enseignement positif sur la nature des dieux; il suffisait de rappeler aux Galates que ceux qu'ils avaient adorés ne méritaient pas de l'être.

9) νῦν δὲ γνόντες θεόν, désormais, depuis leur conversion, les Galates ont appris à connaître Dieu. On ne peut opposer γνόντες à εἰδότες (IV, 8) comme si

[8]Mais jadis, ne connaissant pas Dieu, vous avez servi des dieux qui en réalité ne sont pas des dieux; [9]tandis qu'aujourd'hui, ayant connu Dieu, ou plutôt ayant été connus de Dieu, comment revenez-vous encore à des éléments infirmes et indigents, dont vous voulez

le premier mot désignait une connaissance plus approfondie; cf. Jo. VIII, 55 καὶ οὐκ ἐγνώκατε αὐτόν, ἐγὼ δὲ οἶδα αὐτόν, où εἰδέναι semble indiquer une connaissance intuitive. La distinction de Lightfoot est plus subtile et plus solide : οἶδα se dit de la simple connaissance des faits, γινώσκω marque plus la participation de celui qui connaît. Quoi qu'il en soit, la connaissance que l'homme peut avoir de Dieu est toujours très imparfaite. Aussi Paul ajoute μᾶλλον, non pour corriger ce qu'il a avancé, mais par une gradation (cf. Rom. VIII, 34); c'est plus d'avoir été connus de Dieu que de le connaître, car une simple connaissance spéculative ne mène pas très loin, tandis que, être connu de lui, c'est être regardé par lui d'un œil favorable. C'est déjà le sens de ידע dans l'A. T. (cf. Am. III, 2; Ps. I, 6), car Dieu n'arrête pas ses regards sur un objet déplaisant; cf. I Cor. VIII, 2 s. D'ailleurs ici Paul semble rappeler par ce mot aux Galates les bienfaits qu'ils ont reçus de Dieu : il les a traités comme des personnes connues et des intimes, car la connaissance en Dieu est toujours approfondie (I Cor. XIII, 12). — πῶς ἐπιστρέφετε indique un retour en arrière; le verbe est au présent : les Galates sont déjà sur la mauvaise voie; πάλιν fortifie l'idée d'un recommencement. Ils vont vers ces rudiments, ici qualifiés, la Loi comprise, de ἀσθενῆ (cf. Rom. VIII, 3 τὸ ἀδύνατον τοῦ νόμου, Heb. VII, 18 τὸ ἀσθενὲς καὶ ἀνωφελές), parce qu'ils ne peuvent pas opérer ce qu'ils prétendent, conduire les hommes au salut, et de πτωχά, parce qu'ils sont vides de cette justice qui est donnée par Dieu à la foi. C'est à ces rudiments que les Galates veulent cette fois, avec une volonté plus consciente (θέλετε), s'asservir de nouveau (πάλιν ἄνωθεν), en reprenant les choses par le commencement, en faisant une seconde fois tout entier ce chemin de servitude. D'autres voient dans πάλιν ἄνωθεν la combinaison de deux synonymes; mais sont-ce bien des synonymes? On peut le dire de πάλιν αὖτις *Hom.* α, 59, mais ἄνωθεν a son sens propre (cf. Lc. I, 3), et la locution répond plutôt ici à πάλιν ἐξ ἀρχῆς Barn. *Ep.* XVI (*Sieffert*). — Il s'agit donc bien d'une rechute des Galates, et cette rechute consiste à embrasser la Loi mosaïque, parce qu'elle était comprise dans ces rudiments du monde qui sont ici qualifiés de faibles et d'indigents. Car les Galates étaient païens avant leur conversion, Paul vient de le dire, et il n'a pas supposé le moindre intervalle de prosélytisme entre les deux états, entre τότε et νῦν. Il y a là une preuve évidente que les gentils étaient compris parmi ceux qui servaient les rudiments du monde. Cornely, qui ne l'admet pas, est dans l'impossibilité d'expliquer le *retour;* il lui faut supposer que par leur conversion, et en revêtant le Christ, ils avaient par là même rempli la Loi... ils y retournaient donc! mais, dans ce sens, ils ne devaient même pas la quitter! Nous avons dit comment les gentils et les Juifs suivaient parallèlement deux voies qui, comparées au christianisme, étaient des chemins de servitude; ce qui ne veut pas dire que ces cultes se

10 ἡμέρας παρατηρεῖσθε καὶ μῆνας καὶ καιροὺς καὶ ἐνιαυτούς. 11 Φοβοῦμαι
ὑμᾶς, μή πως εἰκῇ κεκοπίακα εἰς ὑμᾶς.

valaient! mais quitter la liberté des enfants de Dieu pour accepter la Loi juive, c'était bien retomber, sinon dans la même servitude, du moins dans la servitude, reprise au point où étaient les Juifs, en s'astreignant de nouveau à des rudiments impuissants.

10) La phrase est affirmative, c'est un reproche, non une question (avec *Vg.*).

παρατηρεῖσθε, de l'observance minutieuse d'un précepte, à l'actif : τὴν τῶν σαββάτων ἡμέραν (Jos. *Ant.* XIV, x, 25), ἑβδομάδας (id. III, v, 5); au moyen : τὰ εἰς βρῶσιν οὐ νενομισμένα (Jos. *Ap.* II, xxxix, 2); sabbats, semaines, aliments sont de l'ordre religieux; pour les lois civiles, *Dion Cass.* liii, 10; ὅσα προστάττουσιν οἱ νόμοι. Les Galates se croyaient donc obligés à ces observances. L'attention se portait sur les jours, ce qui indique la distinction du sabbat; sur les mois, à cause des cérémonies de la nouvelle lune; sur les temps (καιρούς), à cause des fêtes : Pâques, Pentecôte, Tabernacles, et sans doute aussi le grand jour de l'expiation, nommé le jeûne (Act. xxvii, 9); sur les années, ce qui doit s'entendre de la fête du premier jour de l'an et sans doute aussi des années sabbatiques, quoique, en dehors de Palestine, l'observation en ait été plus rare; Philon les suppose en usage : ἵνα τὴν ἑβδομάδα τιμήσῃ κατὰ πάντας χρόνους ἡμερῶν καὶ μηνῶν καὶ ἐνιαυτῶν (*De septenario*, II, p. 286 M.). La piété juive ajoutait encore à ce qui était prescrit par la Loi; cf. Judith, viii, 6 χωρὶς προσαββάτων καὶ σαββάτων καὶ προνουμηνιῶν καὶ ἑορτῶν καὶ χαρμοσυνῶν οἴκου Ἰσραήλ. Il n'est pas douteux que les observances juives aient été imposées aux Galates par les judaïsants. Le texte de l'Épître aux Colossiens (II, 16) est plus clair dans ce sens : ἐν βρώσει καὶ ἐν πόσει ἢ ἐν μέρει ἑορτῆς ἢ νεομηνίας ἢ σαββάτων, employant des expressions techniques sacrées : fête, néoménie, sabbat, au lieu des termes vagues et profanes : temps, mois, jours. Mais si Col. II, 16 sert ainsi de commentaire autorisé, la différence des termes employés a aussi sa signification. On ne peut se soustraire à l'impression que Paul a choisi des termes qui pouvaient s'appliquer au paganisme comme au judaïsme, de façon à prouver que l'adoption du judaïsme était bien un retour à des usages analogues, l'observation des temps sacrés, années, mois, semaines et jours. Ambrosiaster n'avait peut-être pas tort d'écrire : *Inducti enim vel aversi in Legem, facile declinarant ad observantiam dierum et mensium; sabbati enim observatio et neomeniarum attraxerunt illos ad haec.* Il supposait donc un véritable syncrétisme, glissant vers les superstitions païennes : *Hodie veris initium est, festivitas est, post cras Vulcanalia sunt. Annos sic colunt, cum dicant : Kalendis Januariis novus est annus, quasi non quotidie anni impleantur.* Et c'est probablement pour s'en tenir à des termes vagues qu'il ne parle ici ni de la circoncision, ni de la distinction des aliments qui n'existait point dans le paganisme officiel en dehors des sanctuaires. Les commentateurs concluent plutôt que les judaïsants n'avaient pas encore imposé aux Galates ces points importants. Ils auraient commencé par un cycle de fêtes qu'il paraissait plus aisé de faire accepter. Cela peut se soutenir

de nouveau reprendre le service ? 10 Vous observez les jours, et les mois, et les saisons, et les années ! 11 Je crains pour vous, que je n'aie inutilement pris tant de peine pour vous !

par opposition à la circoncision à laquelle les gentils répugnaient spécialement, mais il était plus aisé, d'après le mouvement des idées religieuses, de prêcher la distinction des aliments que d'établir des fêtes très spécialement juives (cf. *Comm. de Rom.*, p. 338). Les admonestations de Paul aux Colossiens (Col. II, 16) et aux Romains (Rom. XIV, 2 ss.) prouvent que la propagande juive mettait à profit les scrupules orphiques et pythagoriciens pour certains aliments, ou que ces scrupules avaient pénétré dans certaines sectes juives. Et le chap. II de l'Épître aux Galates montre la susceptibilité des judaïsants sur le point des aliments. L'énumération des observances n'est donc pas complète; elle est volontairement réduite à des termes généraux qui rentrent dans les rudiments du monde. Citer par leurs noms les fêtes et le sabbat, c'eût été rappeler en même temps l'Écriture qui rattachait leur institution à des actes de Dieu, tandis que l'alternance des saisons ne rappelle que le cours des astres. C'était le point par où les fêtes juives gardaient quelque chose du naturalisme des religions anciennes, tandis que les chrétiens pouvaient commémorer la mort du Sauveur chaque jour. Avec le temps, des fêtes furent instituées par les chrétiens, — comme le culte des images prévalut, — lorsqu'il n'y eut plus aucun risque de tomber dans l'idolâtrie ou de croire que le culte de Dieu était réglé par le soleil ou par la lune. La vénération des Esséniens pour le soleil prouve que même dans le judaïsme il y avait danger de verser dans un certain naturalisme. L'opiniâtreté des quartodécimans dans la question de la Pâque est une dernière manifestation de cet attachement aux jours, mois et années. Sur la différence entre les fêtes juives et chrétiennes, cf. ORIG. *C. Cels.* VIII, 21-23 et JÉR. *ad h. l.* : *qui vero oppositae quaestioni acutius respondere conatur, illud affirmat, omnes dies aequales esse, nec per parasceven tantum Christum crucifigi et die dominica resurgere, sed semper sanctam esse resurrectionis diem et semper nos vesci carne dominica... itaque sicut nobis licet vel ieiunare semper vel orare et diem dominicam accepto Domini corpore indesinenter celebrare gaudentibus, non ita et Iudaeis fas est omni tempore immolare agnum, pentecosten agere, tabernacula figere, ieiunare quotidie.*

11) φοβοῦμαί τινα signifie ordinairement craindre quelqu'un, mais ce peut être aussi craindre pour quelqu'un; cf. PLAT. *Phaedr.* p. 239 D τοιοῦτον σῶμα οἱ φίλοι... φοβοῦνται. En grec on emploie souvent φοβοῦμαί τινα μήπως, mais si la phrase est très liée, celui pour lequel on craint est le sujet du verbe suivant; ici ce serait : « je crains que vous ne fassiez telle chose » (*Sieffert*). Il y a donc une pause après ὑμᾶς (*Vg.-Clém.*). Ce que Paul craint pour eux, c'est que lui-même n'ait travaillé en vain, non qu'il plaigne sa peine, mais parce qu'il n'aurait pas été utile à leur salut. L'indicatif (κεκοπίακα) après μή πως s'emploie quand on a sujet de craindre que la chose ne se vérifie. L'Apôtre sait que sa crainte ne vient point d'une sollicitude exagérée.

— Sur εἰκῇ cf. III, 4.

[12]Γίνεσθε ὡς ἐγώ, ὅτι κἀγὼ ὡς ὑμεῖς, ἀδελφοί, δέομαι ὑμῶν. οὐδέν με ἠδικήσατε. [13]οἴδατε δὲ ὅτι δι' ἀσθένειαν τῆς σαρκὸς εὐηγγελισάμην ὑμῖν τὸ

12-20. L'APÔTRE ET SES CHERS FILS DANS LE CHRIST; SOUVENIR DU PASSÉ, ANXIÉTÉ PRÉSENTE.

Au terme de ses raisonnements, l'Apôtre a laissé échapper ce cri d'anxiété : « Je crains d'avoir travaillé pour vous en vain! » Mais quoi! les liens sont-ils donc rompus entre les fils, autrefois si aimants, et celui qui a pour eux la tendresse d'une mère? Paul ne veut pas le croire. Et il interrompt ses arguments pour attendrir les cœurs. On a essayé de le représenter aux Galates comme leur ennemi; et sans doute se sont-ils laissé entraîner à une démarche qui pouvait paraître offensante. Mais Paul ne s'arrête pas à cette pensée qui serait pénible (v. 12 : οὐδέν με ἠδικήσατε). Comme le prophète Osée rappelant à Israël les premiers élans de son amour pour son Dieu, il évoque cette période heureuse des débuts de son apostolat. Les Galates enthousiastes le reçurent comme un ange, comme le Christ. Où en sont-ils maintenant? Et avant de le dire, l'Apôtre savoure encore le souvenir devenu amer de leur ancien dévouement (v. 15). Leur fera-t-il des reproches? comment a-t-on pu leur faire accroire qu'il était leur ennemi? Les reproches, indirects, parce qu'il ne veut pas s'occuper de ces hommes, tombent sur ceux dont le zèle pour les Galates était moins désintéressé... il ne veut pas dire trop ouvertement, moins pur que le sien, mais il insinue qu'il existe quelqu'un qui a su procurer leur bien, même lorsque, éloigné, il n'avait rien à leur demander, qui souffre encore pour eux, qui n'a pas renoncé à travailler pour leur salut, et qui voudrait bien qu'il lui fût possible de retourner auprès d'eux! — Tant il les a aimés, tant il les aime, et l'on peut dire sans craindre de se tromper, tant leur nature ardente, généreuse, était digne d'être aimée, quoique mobile à l'excès. Amour très tendre, comme celui d'une mère, mais très réservé, qui ne perd rien de sa dignité, et pour tout dire, expression aussi définitive que nouvelle du zèle apostolique.

12) Γίνεσθε ὡς ἐγώ, ὅτι κἀγὼ ὡς ὑμεῖς est fort elliptique. L'apôtre disant : « devenez ce que je suis » (εἰμί), on peut en conclure que la suite signifie : « puisque j'étais devenu (ἐγενόμην) ce que vous étiez » (ἦτε). Ce parallélisme qui paraît exigé exclut pour la seconde partie : « puisque je suis ce que vous êtes » (*Bousset*). On conçoit que Paul exhorte les Galates à se rapprocher de lui, puisqu'il s'est rapproché d'eux; mais comment deviendraient-ils ce qu'est Paul, s'il est déjà ce qu'ils sont? Dire : « puisque j'étais ce que vous êtes », reviendrait seulement à dire : « imitez mon changement », tandis que les paroles : « frères, je vous en prie », indiquent moins un raisonnement qu'un désir passionné d'union par une bonne volonté réciproque. Paul a fait les premiers pas : que les Galates en fassent autant! Ce point acquis, on se demande ce que Paul est, et ce qu'il était devenu. Il est libre de la Loi, suivant les mouvements de l'Esprit. Que les Galates deviennent comme lui de vrais fils de Dieu, sans se soucier des observances mosaïques! Qu'était-il devenu? Ce qu'ils étaient. Or ils étaient païens, et ce n'est pas ce que Paul pouvait être. Mais ils étaient en même temps libres de la Loi, et c'est

12 Devenez ce que je suis, puisque je me suis fait semblable à vous, frères, je vous en prie. Vous ne m'avez offensé en rien. 13 Ce fut, vous le savez, à cause d'une infirmité de la chair que je vous prêchai

ce que Paul est devenu comme eux. Cette explication (*Corn. Light. Sieffert*) souffre cependant des difficultés. Paul ne s'est pas affranchi de la Loi en vue du salut des Galates; il est vrai qu'il se fait tout à tous (I Cor. IX, 21); mais dans l'épître la question de la Loi est traitée selon les principes, et non selon l'usage qu'on en peut faire pour le bien de l'évangile; Paul détruirait la portée de ses arguments en disant qu'il s'est affranchi de la Loi dans l'intérêt des gentils à convertir. Et il ne peut non plus pas dire : « je suis devenu libre, comme vous étiez libres », car eux aussi étaient esclaves, quoique d'une autre façon que les Juifs. Si l'on dit : soyez libres comme moi, car moi aussi j'ai été juif comme vous essayez de l'être, et j'ai reconnu mon erreur (*Chrys. Jér.* etc.), cette explication est contraire au sens que donnent les mots complétés comme nous l'avons fait. De sorte que les spécialisations de l'exégèse échouent, et qu'il vaut mieux laisser dans un certain vague ce que Paul n'a pas déterminé. Nous entrons dans le domaine du sentiment, d'un sentiment éclairé, mais où le besoin d'union est au premier rang. Ne cherchez pas à être autrement que moi, devenez ce que je suis moi-même (I Cor. IV, 16), tout au Christ, vivant de sa vie, comme moi je me suis fait tout à vous; je suis devenu ce que vous étiez me reconnaissant pécheur (II, 17) comme vous l'étiez, et à plus forte raison devenant l'un de vous dans tout ce qui était permis. Nous étions si unis alors! Ne suivez pas une autre voie que la mienne !

— ἀδελφοί, δέομαι ὑμῶν se rapporte à ce qui précède, car ce qui suit n'est pas une prière.

— οὐδέν με ἠδικήσατε n'est pas moins obscur que le début du verset. D'après l'opinion commune, au moment de parler aux Galates de leur ancienne vénération pour lui, Paul déclare qu'*alors* ils ne lui firent aucun tort; et en tout cas l'aoriste ne saurait équivaloir à un présent. On prétend que c'était déjà un bon procédé de n'en avoir point de mauvais pour un étranger qui se présentait dans l'état où était l'Apôtre. Si souvent mal reçu et mal traité, il reconnaît d'abord que les Galates n'ont rien commis de semblable à son égard. Mais pourquoi cet éloge si froidement négatif, comparé à ce qui va être dit plus loin? Il nous semble donc bien plutôt que Paul fait allusion à un mauvais procédé récent, quoique passé, dont nous ne savons absolument rien, mais qui est ici sous-entendu. En dire plus eût été envenimer la plaie.

Ramsay suppose avec esprit que Paul reprend une expression employée par les Galates lui mandant : nous ne vous avons pas fait tort... les nouveaux Apôtres ont beaucoup de zèle pour nous, etc.

13) Dans οἴδατε δέ l'opposition de δέ se rapporte à cette offense inconnue; elle disparaît au souvenir de l'ancien accueil; cf. οἴδαμεν δέ (Rom. II, 2; III, 19; VIII, 28 que nous avons traduit *or*). Paul explique quelles furent les circonstances, les Galates doivent se les rappeler.

πρότερον, [14]καὶ τὸν πειρασμὸν ὑμῶν ἐν τῇ σαρκί μου οὐκ ἐξουθενήσατε οὐδὲ

— δι' ἀσθένειαν τῆς σαρκός ne peut avoir qu'un sens : « à cause d'une maladie de la chair »; cf. P. Oxy. IV, **726**, 10 (135 ap. J.-C.) οὐ δυνάμενος δι' ἀσθένειαν πλεῦσαι (*MM.*); Oxy. XII, p. 240, lettre de Théonas du commencement du IIe siècle : « si je n'ai pas écrit, c'est que je suis dans un camp, non pour cause de maladie : οὐ δι' ἀσθένε[ι]αν », et Thucyd. VI, 102. Paul a donc évangélisé les Galates sans en avoir conçu le dessein; s'étant trouvé malade et son voyage étant interrompu, il a pu néanmoins prêcher, et peut-être, voyant dans cette situation une disposition de la Providence, a-t-il prêché encore après avoir été rétabli. Ce sens est confirmé par ἐν τῇ σαρκί μου (IV, 14). Il ne dit pas d'ailleurs que cela ait duré très longtemps, et s'il se réfère à un épisode qui nous est inconnu, ce n'est pas du moins en contradiction avec le terme de « traverser le pays des Galates » de Act. XVI, 6. Nous savons par un autre passage que Paul avait à se plaindre d'une infirmité propre à l'humilier (II Cor. XII, 7), ce qui paraît aussi le cas ici. C'est à propos de II Cor. XII, 7 que se pose la question de la nature de ce mal, sur lequel, on peut le dire en passant, on n'est arrivé à aucune précision médicale. L'hypothèse de l'épilepsie, qui sourit à Lightfoot, et on en fait volontiers la maladie des grands hommes, a été soutenue par Krenkel, *Der Dorn im Fleische,* mais combattue par Seeligmüller : *War Paulus Epileptiker? Erwägung eines Nervenarztes*, qui incline vers une malaria ou une migraine affectant les yeux. Une fièvre intermittente est assez indiquée par les textes de Paul et par les textes anciens qui parlent de ce mal endémique dans l'Asie antérieure et attribué à un démon. — Cornely tient beaucoup à traduire non pas *propter infirmitatem,* comme l'exige διά avec l'accusatif, mais *per infirmitatem* qu'il explique : « lors des persécutions que j'ai endurées », persécutions qu'il retrouve dans la mission de Paul en Pisidie et en Lycaonie (Act. XIII, 14-XIV, 22). Mais la référence est assez mal choisie. A prendre la Lycaonie et la Pisidie pour la Galatie, on voit que les Juifs ne mirent qu'une seule fois à exécution leurs sinistres desseins contre l'Apôtre, et ce fut après avoir entraîné les foules, c'est-à-dire la partie païenne de la population (Act. XIV, 19). Mais déjà de nombreux gentils avaient été convertis, que Paul et Barnabé confirmèrent dans la foi malgré ces tribulations. D'autant qu'une ἀσθένεια peut bien être la suite d'une persécution, mais ne peut pas signifier une persécution, encore moins διὰ ἀσθένειαν « durant une persécution ». Cornely cite des exemples bien connus de διά avec l'accusatif pour signifier la durée, mais avec un nom qui lui-même est relatif au temps, διὰ νύκτα, διὰ χειμῶνα. Les passages allégués II Cor. XI, 29; XII, 5 peuvent signifier une faiblesse de l'âme en présence des persécutions, des dangers, des souffrances; mais ici Paul qualifie cette faiblesse comme située dans sa chair, c'est-à-dire comme une infirmité corporelle. Lietzmann reconnaît que ἀσθένεια est bien une maladie, mais il admet que διά signifie ici la circonstance, et cite Rom. III, 25; VIII, 20 où en réalité διά marque la cause plutôt que le temps. L'analogie de διὰ πᾶσαν ἀφορμήν BGU II, **632**, 11 n'est pas plus décisive, car ce n'est pas « en toute circonstance » (temps), mais « en toute occasion », « sous quelque prétexte que ce soit », où

l'évangile tout d'abord, [14]et au regard de ce qui vous fut une épreuve, [l'infirmité] dans ma chair, vous n'avez marqué ni

l'idée de cause domine celle de temps. — τὸ πρότερον en soi pourrait signifier « précédemment », *iam pridem* (*Vg.*), mais aussi « la première fois » (Heb. IV, 6; VII, 27), dans la première des deux fois où nous nous sommes vus. Dans le premier sens, τὸ πρότερον serait insignifiant et superflu; dans le second sens, c'est une allusion à une première visite, suivie d'une seconde. Comme l'apôtre rappelle ici des circonstances caractéristiques, on peut s'appuyer sur ce τὸ πρότερον pour conclure à deux prédications en Galatie, indiquées aussi par les Actes (XVI, 6; XVIII, 23), et antérieures au moment où cette lettre fut écrite.

14) La construction est concise à l'excès, pour dire : vous ne vous êtes pas arrêtés à la tentation qui résultait pour vous de ma maladie et vous ne m'avez pas méprisé. Pour obtenir ce sens sans rien sous-entendre, Sieffert joint le début du v. 14 au v. 13, met un point après μου, et suppose que ἐξουθενήσατε et ἐξεπτύσατε ont pour régime με, qui se trouve après ἐδέξασθε. C'est ce qu'indique la Vg.-Clém. en commençant le v. 14 à *non sprevistis*. Mais il est par trop dur de donner à οἴδατε comme suite d'abord ὅτι et ensuite τὸν πειρασμόν : « vous savez que je vous ai évangélisés... et votre tentation etc. », et de commencer une phrase avec οὐκ ἐξουθενήσατε, qui devrait du moins être suivi de son régime. Si la phrase est trop pleine, on voit du moins ce qu'elle veut dire. — τὸν πειρασμόν suivi de ὑμῶν (texte critique) et non pas de μου (texte reçu). C'était une épreuve pour la foi des Galates que celui qui venait leur prêcher le Christ ressuscité se trouvât infirme dans sa chair; les développements oratoires pouvaient en souffrir, on devait s'étonner que le Christ n'ait pas fortifié son Apôtre contre de pareils accidents, conceptions très païennes auxquelles les Galates ne se sont pas arrêtés. L'idée est claire, mais comment résulte-t-elle de : vous n'avez ni dédaigné ni méprisé votre tentation? D'après Cornely, mépriser la tentation c'est juger qu'elle ne mérite pas d'être combattue, la rejeter, c'est en avoir tant d'horreur qu'on ne s'efforce même pas de la vaincre; en d'autres termes, c'est y succomber d'avance. Au contraire les Galates en ne méprisant pas la tentation, en ont triomphé. Subtilités bien étranges. Il semble plutôt que Paul ne fait qu'un bloc de τὸν πειρασμὸν ὑμῶν ἐν τῇ σαρκί μου, car il ne répète pas τόν devant ἐν τῇ σαρκί, et, s'attachant à la chose plutôt qu'aux mots, il entend par là sa faiblesse résultant de l'infirmité dans la chair; donc : vous n'avez pas dédaigné ma faiblesse (qui était pour vous une tentation), en d'autres termes : ce qui était pour vous une tentation, à savoir ma faiblesse dans la chair... C'est ce sens que voulait atteindre celui qui a remplacé ὑμῶν par μοῦ. — ἐξουθενήσατε et ἐξεπτύσατε complètent l'idée du mépris d'abord négatif, qui tient pour nul et qui dédaigne, puis positif, qui traite une personne au moral comme si elle méritait des crachats. Dans ce sens métaphorique, les Grecs disaient καταπτύειν, προσπτύειν, πτύειν, tandis que ἐκπτύειν n'est employé qu'au sens littéral de cracher. Mais l'Apôtre a pu l'entendre au moral et le choisir de préférence à cause du voisinage d'un verbe commençant par ἐκ, d'autant qu'il aime à mettre à la suite des verbes com-

ἐξεπτύσατε, ἀλλὰ ὡς ἄγγελον θεοῦ ἐδέξασθέ με, ὡς Χριστὸν Ἰησοῦν. [15]ποῦ οὖν ὁ μακαρισμὸς ὑμῶν; μαρτυρῶ γὰρ ὑμῖν ὅτι εἰ δυνατὸν τοὺς ὀφθαλμοὺς ὑμῶν ἐξορύξαντες ἐδώκατέ μοι. [16]ὥστε ἐχθρὸς ὑμῶν γέγονα ἀληθεύων ὑμῖν; [17]ζηλοῦσιν ὑμᾶς οὐ καλῶς, ἀλλὰ ἐκκλεῖσαι ὑμᾶς θέλουσιν, ἵνα αὐτοὺς

mençant par la même préposition (cf. II, 4. 13; Rom. II, 17; XI, 7 etc.). Au sens métaphorique les deux verbes ont naturellement le même régime. — D'autres (*Lipsius*, *Bousset* etc.) l'entendent au sens littéral, à cause de la coutume superstitieuse de cracher devant certains malades, particulièrement les épileptiques, pour chasser le démon (plutôt que par crainte de la contagion). Mais dans ce cas il faudrait prendre οὐδὲ ἐξεπτύσατε comme intransitif sans régime : « et vous n'avez pas craché ». Rien n'autorise M. Loisy à traduire : « ni rejeté en crachant dessus », car τὸν πειρασμόν ne peut être le régime si le verbe est pris au sens littéral; la confusion est révélée par la glose : ils « n'ont point « craché sur » lui, — comme on faisait devant certains malades », — comme si « sur » et « devant » étaient synonymes.

La tournure « et vous n'avez pas craché » est d'ailleurs trop abrupte pour être intelligible au sens littéral : il fallait au moins ajouter « devant moi ». De sorte que le mieux est d'entendre le verbe au sens métaphorique, le choix du mot étant peut-être déterminé par l'usage antique indiqué.

— ἀλλά κ. τ. λ. Lorsque les Galates eurent compris ce que leur proposait Paul, ils le reçurent comme un ange de Dieu, bien plus, comme ils auraient reçu le Christ qu'il venait de leur prêcher.

15) ποῦ οὖν a les témoins les plus sûrs et les plus nombreux; τίς οὖν du texte reçu ne s'appuie guère que sur des cursifs et des autorités syriennes et latinisantes; mais c'est une leçon difficile qui a des chances d'être primitive (*Zahn*). On l'expliquerait d'ailleurs presque dans le même sens : « qu'est-ce donc, quelle est donc la valeur de? »... Avec ποῦ c'est plus simple : « qu'est donc devenu? » — μακαρισμός (Rom. IV, 6) est « félicitation »; ici ὑμῶν est un gén. subj.; les Galates se félicitaient eux-mêmes de leur bonheur, d'autant plus inattendu que l'Apôtre s'était arrêté chez eux par une circonstance fortuite. Paul a su, sans faire une description de son arrivée, tracer une image très vive des faits. D'abord étonnés, mais évitant de témoigner de l'éloignement ou du mépris pour un prédicateur éprouvé dans sa chair, puis devenus enthousiastes, le recevant comme un ange, bien plus, comme le Christ, les Galates se disaient les uns aux autres leur bonheur. Il serait étonnant que cette attitude ait été commune parmi les peuples anciens. Mais voici le comble : ils se seraient arraché les yeux pour lui, témoignage d'affection qui touche à la prodigalité de l'amour le plus désintéressé. Ce sont les traits permanents du peuple des Gaules. L'Apôtre met cette restriction : εἰ δυνατόν, « si c'eût été possible ». Il est toujours possible de s'arracher les yeux; mais ce sacrifice devait avoir un but, c'est-à-dire que les Galates l'auraient fait s'il eût été possible de guérir ainsi sa maladie. Cela ne prouve pas absolument que cette maladie était une ophtalmie, car les yeux sont souvent le synonyme de ce qu'on a de plus cher. Les Galates auraient donné pour lui même leurs yeux.

mépris, ni dégoût, mais vous m'avez reçu comme un ange de Dieu, comme le Christ Jésus. 15 Où donc est l'expression de votre contentement? Car je vous rends ce témoignage que, s'il eût été possible, vous vous fussiez arraché les yeux pour me les donner..... 16 Suis-je donc devenu votre ennemi parce que je vous ai dit la vérité? 17 Ils ne vous recherchent pas à bonne intention; ils veulent plutôt

Pourtant le sens serait encore plus expressif si l'Apôtre voulait dire : vous auriez donné vos yeux à la place des miens empêchés par la maladie.

Le texte reçu a ajouté ἄν avant ἐδώκατε, ce qui atténuerait plutôt la force de l'affirmation.

16) En rappelant l'ancienne amitié, Paul sait bien qu'elle a fait place à la défiance. Pourquoi cette défiance? Est-ce donc qu'on vous a fait accroire que j'étais votre ennemi parce que je vous ai dit la vérité? La phrase est beaucoup plus engageante comme interrogation que comme affirmation; le reproche est suspendu et appelle pour ainsi dire la protestation. — ὥστε, conclusion qu'on voudrait ne pas tirer : « alors »? — ἐχθρός ennemi au sens actif, avec le génitif de la personne qu'on hait. Naturellement Paul n'est pas devenu l'ennemi des Galates, mais on le donne comme tel. — ἀληθεύων, au présent, mais au présent contemporain de γέγονα, c'est-à-dire au passé par rapport au moment où Paul écrit, peut-être très peu de temps après avoir appris ces rumeurs. Loisy (après *Chrys. Corn.* etc.) interprète ἀληθεύων de la simple prédication de l'évangile : « les Galates semblent faire grief à Paul de ne leur avoir point prêché la nécessité des observances, comme s'il les avait en cela privés d'une grande bénédiction ». Mais ce sens va contre l'union de γέγονα avec ἀληθεύων. D'abord aimé des Galates, Paul est *devenu* leur ennemi en leur disant la vérité; donc par un fait distinct de la première prédication, mais qui pouvait très bien être la prédication plus instante de la vérité. Il a pu aussi leur dire quelques bonnes vérités, probablement dans sa seconde visite. Donc, disaient les judaïsants, vous voyez comment il répond à votre tendresse, par des mauvais procédés! On cite volontiers Tér. *Andr.* I, 1, 41 : *obsequium amicos, veritas odium parit.* Mais ce n'est pas *ad rem,* à moins qu'on n'entende ἐχθρὸς ὑμῶν « j'ai gagné votre inimitié », comme dans la Vg. *inimicus vobis* qui devrait être *inimicus vester.*

17) Si nous avons bien compris le v. 16, il laissait entendre qu'on avait dépeint Paul aux Galates comme leur ennemi. Qui? les judaïsants, sans doute, qu'il ne veut même pas nommer, non pour les épargner, mais parce qu'il ne veut pas engager de lutte personnelle. Il se contente d'attribuer leurs manœuvres au désir de gagner la faveur des convertis de Paul, qui tomberont facilement sous leur joug, une fois détachés de lui. — ζηλοῦν (comme ζῆλος) peut être pris dans un bon et dans un mauvais sens : « être animé de zèle ou d'envie ». Mais de plus le zèle pour quelqu'un peut commencer par chercher sa faveur (Prov. XXIII, 17; XXIV, 1; Ps. XXXVI [XXXVII], 1); c'est le cas ici, d'après l'opinion commune. De la part des personnes visées par Paul, ce désir de se faire bien voir n'est pas sain dans ses motifs; elles

ζηλοῦτε. [18]καλὸν δὲ ζηλοῦσθαι ἐν καλῷ πάντοτε, καὶ μὴ μόνον ἐν τῷ παρεῖναί με πρὸς ὑμᾶς, [19]τεκνία μου, οὓς πάλιν ὠδίνω μέχρις οὗ μορφωθῇ Χριστὸς ἐν ὑμῖν· [20]ἤθελον δὲ παρεῖναι πρὸς ὑμᾶς ἄρτι, καὶ ἀλλάξαι τὴν φωνήν μου, ὅτι ἀποροῦμαι ἐν ὑμῖν.

se montrent empressées pour provoquer le même empressement à leur égard, et pour cela commencent par exclure (ἐκκλεῖσαι) ceux qu'elles veulent circonvenir. ἐκκλεῖσαι indique donc une manœuvre préliminaire, qui consisterait à les éloigner de ceux qui pourraient les soutenir, à les isoler de leurs vrais amis, Paul et ses partisans. — Peut-être cependant les judaïsants, affectant le zèle, menaçaient-ils les Galates de les exclure de la vraie communauté chrétienne, la leur, afin qu'ils deviennent leurs émules dans la pratique de la Loi. De cette façon ἐκκλεῖσαι et ζηλοῦν seraient pris dans leur sens propre. — ἵνα est bien causal et devrait être suivi du subjonctif; ζηλοῦτε qui ne peut être que l'indicatif présent est donc presque un solécisme, plus ou moins justifié par l'usage de la basse époque, cf. I Cor. IV, 6 ἵνα μὴ φυσιοῦσθε.

18) A la Renaissance (*Érasme*, *Luther*, *Calvin* etc.) ζηλοῦσθαι passait pour un moyen, probablement sous l'influence de la Vg.; les modernes y voient un passif, le moyen n'existant pas en grec, et on ne voit pas pourquoi Paul aurait employé le moyen pour signifier ce qu'il venait de dire à l'actif. Il faut supposer le même sens que précédemment, mais au passif, car rien ne suggère que Paul joue sur les divers sens de ζηλοῦν. Ceci posé, les uns (*Corn.* d'après les Grecs) l'entendent comme une maxime générale : « Certes je ne blâme point toute recherche, pourvu que ce soit pour le bien, et que vous le méritiez, et toujours, étant tels que vous étiez durant ma présence ». Paul voudrait dire qu'il ne songe pas à s'imposer, et qu'il ne serait pas jaloux d'une recherche des autres envers eux pour le bien, si les Galates la méritaient. L'idée serait digne de Paul, mais exprimée d'une manière obscure par cette allusion à sa présence. C'est cette allusion personnelle qui donne la clef. Comme dans tout ce passage où il ne peut ni dépouiller son titre de père, — ou plutôt de mère! — ni à plus forte raison le céder à d'autres, il oppose aux tentatives intéressées des judaïsants le soin qu'il a eu de chercher l'amitié des Galates, mais ἐν καλῷ, dans la sphère de leur salut; oui, soyez sûrs que cela vous est bon, d'être recherchés de la sorte, mes enfants etc. L'allure générale du début, formule trop conventionnelle, se transforme en une explosion de tendresse. Dans καλὸν δέ, l'opposition est relative à οὐ καλῶς. — πάντοτε, même en ce moment où je vous écris des choses pénibles, mais qui en réalité sont une poursuite de mon affection.

— La *Vg.* a traduit ζηλοῦσθε (qui pouvait être une écriture assez habituelle pour ζηλοῦσθαι) par *aemulamini*, car l'impératif suggérait la voix moyenne. Il en résulte une maxime très juste : *bonum autem aemulamini in bono semper : et non tantum cum praesens sum apud vos.* « Ayez toujours du zèle pour le bien dans le bien, et non pas seulement quand je suis présent parmi vous », mais cette exhortation était tout à fait en dehors du contexte. On essayait de l'y ramener en prenant *bonum* pour un masculin : « ne

vous attirer dehors, afin que vous les recherchiez. [18] Pourtant il est bon d'être recherché à bonne intention, en tout temps, et non pas seulement quand je suis auprès de vous, [19] mes petits enfants, pour lesquels je souffre de nouveau les douleurs de l'enfantement, jusqu'à ce que le Christ soit formé en vous. [20] Je voudrais être auprès de vous bien vite, et modifier mon langage; je ne sais quel parti prendre avec vous.

recherchez pas les faux apôtres, mais suivez un maître sûr pendant que je suis absent ». Si l'on veut sortir de l'arbitraire et du contresens, une correction s'impose : il suffirait de lire *aemulari*, qu'on prendrait au sens passif.

19) D'après l'interprétation que nous avons donnée du v. précédent, celui-ci doit s'y joindre immédiatement, après une simple virgule, et la difficulté de commencer ici une phrase confirme aussi le sens personnel du v. 18. Dans la *Vg.* ce v. 19 est isolé par un point de ce qui précède et de ce qui suit, comme une simple interpellation. — τεκνία μου (*W H., Soden, Vg.*), contre Nestle qui lit τέκνα avec la majorité des éditions critiques, d'après ℵBDFG etc. Mais l'attestation τέκνα est surtout d'ancienne latine, et B latinise parfois dans Paul, ce qui est tout à fait le cas de DFG. Nous préférons l'attestation plus étendue de τεκνία, d'autant que c'est la seule fois où ce mot paraît dans Paul, raison pour les copistes de le changer en τέκνα.

— τεκνία, terme très tendre, convient bien au moment où l'apôtre va se comparer à une mère. Et les Galates ne se conduisaient-ils pas comme des enfants? — οὓς, construction *ad sensum*. — πάλιν ὠδίνω signifierait au sens littéral : pour lesquels j'éprouve de nouveau les douleurs de l'enfantement; mais la comparaison ne peut être serrée de près, car, dans la nature, les douleurs, précédant la naissance, suivent la formation complète de l'enfant dans le sein de sa mère. C'est donc ici une métaphore. De même qu'une mère ne peut avoir d'enfants sans douleurs, Paul a entrepris de faire des Galates l'image du Christ, de former le Christ en eux, et il lui en a coûté un pénible travail. Maintenant leur mobilité, leur légèreté, l'obligent à reprendre de nouveau ce travail et cette peine. Même pour un chrétien fidèle il y a toujours à faire pour devenir l'homme parfait, εἰς μέτρον ἡλικίας τοῦ πληρώματος τοῦ Χριστοῦ (Eph. IV, 13); mais les Galates en adoptant, du moins en partie et pour une partie d'entre eux, la loi juive, avaient perdu la vraie forme du christianisme; ne comptant plus uniquement sur le Christ, ils ne le regardaient plus comme le principe de leur vie intérieure; tout était à recommencer. On voit encore ici combien la situation était grave. Et les souffrances de l'Apôtre viennent en partie de son éloignement.

20) Ce verset se soude encore assez étroitement à ce qui précède, et l'enchaînement paraît désormais très clair avec un va-et-vient expressif : il est bon d'être recherché par quelqu'un que vous connaissez bien, et non pas seulement pendant que je suis présent, chers petits enfants, mais maintenant encore où loin de vous je souffre encore pour vous; et combien pourtant je voudrais être présent, ce serait bien plus avantageux!

— δέ répond par une opposition à la situation présente qui est l'absence. Loin des Galates, Paul essaie encore de les enfanter à Jésus-Christ. Mais quel ton prendre? Le sens de ἀλλάξαι est très controversé. Changer de voix, peut être passer du discours écrit à la parole, plus efficace (*Jér. Corn. Zahn, Bousset*), ou passer du ton sévère de la seconde visite (*Sieffert*) ou de cette lettre à un ton plus doux (*Light.*), ou de ce ton si tendre à un ton plus sévère (*Lips.*), cesser de se plaindre pour s'occuper de les instruire (*Loisy*) etc.; toutes les combinaisons ont été proposées; aucune n'a de fondement solide. Il nous semble que la signification de ἀλλάξαι dépend de ὅτι ἀποροῦμαι ἐν ὑμῖν qui signifie : car (et non « et » *Loisy*) je suis embarrassé à votre endroit (ἐν ὑμῖν, comme dans θαῤῥῶ ἐν ὑμῖν, II Cor. VII, 16). Paul est dans l'embarras parce qu'il ne connaît pas assez exactement la situation; ce qui conviendrait aux uns pourrait faire du mal aux autres. Sur place il prendrait le ton, et dirait les paroles opportunes : il changerait sa voix selon les circonstances. Les derniers mots peuvent être sous-entendus; l'embarras où est Paul suppose qu'il devra tenir compte des circonstances.

IV, 21-30. LE CHRISTIANISME EST UNE NOUVELLE DISPOSITION QUI REMPLACE L'ANCIENNE.

Il est incontesté qu'en cet endroit Paul reprend son argumentation, un moment interrompue par une effusion de son cœur. Mais il n'est pas aussi aisé de s'entendre sur l'objet précis de cette argumentation et sur la méthode employée. D'ailleurs les commentateurs, absorbés dans l'analyse du détail, se préoccupent rarement de fixer les grandes lignes.

Plusieurs semblent indiquer comme but de l'Apôtre de prouver que les chrétiens sont libres et ne doivent pas se soumettre aux observances légales. Cette interprétation de notre péricope est assez naturelle pour ceux qui la prolongent jusqu'au v. 31 ou même jusqu'à v, 1. Dans ces versets la conclusion serait exprimée par Paul lui-même. Or ce point est bien en effet la conclusion ultime de toute l'épître et sa raison d'être, et il figure aux versets IV, 31-V, 1, comme le résultat de toute l'argumentation, mais s'il est nuancé dans sa formule par les termes de notre péricope, ce n'en est pas l'objet propre. En effet ce point était acquis déjà (IV, 7). De plus si Paul s'était proposé par l'allégorie de Sara et d'Agar de prouver que les chrétiens sont libres et les juifs esclaves, outre qu'il serait revenu sur une position déjà acquise, il aurait manifestement commis un cercle vicieux dans l'explication de l'allégorie. Il eût procédé ainsi : les Juifs sont fils de l'esclave et donc esclaves, parce qu'ils sont fils d'Agar. Or ils sont bien fils d'Agar, puisqu'ils sont esclaves, soit comme astreints à une alliance d'esclaves, soit comme servant encore dans l'ancienne Jérusalem. De même pour Sara. Les chrétiens sont libres parce qu'ils sont fils de Sara la libre. Mais qui prouve qu'ils sont fils de Sara? C'est qu'ils sont fils d'une mère libre, la Jérusalem d'en haut. Il serait trop aisé de montrer que Paul se serait ainsi mû dans un cercle, et le recours à l'allégorie n'y changerait rien.

Mais tel n'est pas l'objet prochain qu'il se propose. L'argument le plus puissant des Juifs, celui qui paraissait s'appuyer sur l'Écriture elle-même, c'était la perpétuité de la Loi. Paul y avait répondu en la comparant au pédagogue, à une institution temporaire mise en jeu par le père de famille

et qui devait disparaître à l'arrivée du Fils de Dieu. L'argument était décisif pour des chrétiens. Mais l'apôtre a pensé qu'il serait à propos de chercher un point d'appui contre la Loi dans l'Écriture elle-même. Il demande donc à l'Écriture de prouver qu'il y a, dans les desseins de Dieu, non pas une disposition unique et perpétuelle, mais deux dispositions : la première est imparfaite, c'est celle des serviteurs; la seconde est celle des fils. Dans ces termes la solution s'impose : la moins parfaite doit céder la place à l'autre. La situation réciproque des serviteurs et des fils résulte de ce qui a été dit (III et IV); elle sert de base à la nouvelle argumentation qui tranche la question des deux alliances, contrairement à l'argument le plus grave des Juifs.

On verra par l'explication du détail que c'est là vraiment le point principal que Paul a en vue.

Secondairement, il a pu se proposer de ruiner plus complètement les prétentions des Israélites à des droits résultant de la race. Paul avait déjà montré comment les chrétiens sont les vrais fils d'Abraham. Fiers avant tout de descendre d'Abraham, les Juifs l'étaient aussi de descendre de Sara. Nous ne connaissons le menu de leurs privilèges à ce titre que par un document d'assez basse époque. Pour les Israélites de naissance, aucune difficulté. Mais on se préoccupait d'établir un lien matériel entre Sara et les prosélytes eux-mêmes. On supposait que leurs ancêtres avaient eté allaités par Sara, et telle était l'efficacité de ce lait que ceux-là mêmes qui avaient eu recours à elle de mauvaise foi en retiraient un avantage temporel. Ceux qui avaient été allaités de bonne foi devenaient fils d'Israël (cf. *Le messianisme chez les Juifs*, p. 283). Nous ignorons si ces spéculations étaient connues de Paul. Mais il n'est pas douteux que dès un temps fort ancien les Juifs se vantaient de la pureté de leur race grâce à Sara, et un écrivain sacré (Is. LI, 2) partait de là pour leur conseiller d'imiter la vertu des grands ancêtres. C'est à lui que Paul paraît faire allusion en citant Is. LIV, 1. Mais il va beaucoup plus loin. Être descendu de Sara selon la chair, ce n'est pas plus que de descendre d'Abraham. Les vrais fils d'Abraham sont les fils de la promesse, et de même en est-il pour les vrais fils de Sara. Cette conclusion secondaire avait aussi sa valeur pour compléter l'argumentation tirée de l'Écriture à propos d'Abraham. Mais il ne faut pas oublier que l'objet propre de notre péricope est l'existence de deux alliances et leur rapport nécessaire.

En quoi consiste l'argument, et comment conclut-il? D'après M. Loisy : « Parce qu'Isaac est né d'une femme libre, les Galates ne sont pas tenus aux observances mosaïques : c'est à quoi se réduit pour nous l'argumentation de l'Apôtre, qui ne se trouble pas de ce que, dans la Bible, Sara est par Isaac la mère des Juifs, et Agar par Ismaël la mère des Arabes païens ». Et en effet, l'Apôtre ne se trouble pas de cette descendance charnelle. C'est même parce que les Juifs en sont glorieux et s'arrogent pour cela des privilèges surnaturels que Paul renverse l'ordre des valeurs, prouve que, d'après l'Écriture, ce qui compte, ce n'est pas la chair, ou l'ordre de la nature, mais les desseins de Dieu.

Les critiques indépendants affectent en général un ton moins léger. C'est ainsi que Bousset, par exemple, admire le génie de l'Apôtre, pleinement con-

fiant dans les destinées du christianisme, et qui ose comparer les petites communautés naissantes à la nouvelle Jérusalem, féconde et dilatée. Mais si l'on rend hommage à l'instinct religieux de Paul, on s'accorde, parmi ces critiques, à condamner le mode de l'argumentation; on prononce le mot de « rabbinique » et l'on passe condamnation. Ceux qui le ménagent le plus allèguent pour sa défense qu'on trouve des allégories encore plus étranges dans Philon.

Tout autre naturellement est l'opinion du P. Cornely. D'après lui, l'allégorie est une leçon que l'Esprit-Saint nous donne. Paul n'a pas à démontrer le sens allégorique du passage qu'il cite, il le suppose connu ou le propose comme une vérité de foi. C'est un principe certain dont il n'a qu'à déduire la conclusion. Par l'allégorie, Dieu affirme que Sara est le type de la nouvelle alliance ou de l'Église; or elle était libre. Donc l'Église est libre et ne doit pas se soumettre à la Loi : *libera enim est Ecclesia quia Sarae respondet* (p. 553). Ainsi Paul n'a pas à établir le sens typique, mais seulement à en faire l'application. Comme écrivain inspiré, il a le droit de le prendre comme point de départ de sa démonstration, qui est aussi rigoureuse que s'il argumentait du sens littéral.

Nous ne songeons nullement à nier ce droit qui résulte bien de la mission de Paul, et comme apôtre et comme écrivain inspiré, interprète autorisé du sens spirituel que l'Esprit-Saint a pu disposer dans la Bible. Mais avant de poser la question de droit, il faut résoudre ce point de fait : écrivant aux Galates, Paul ne suppose pas qu'ils connaissaient ce sens typique. Le leur a-t-il imposé, afin d'en tirer des conséquences, ou bien a-t-il donné de bonnes raisons pour établir une interprétation spirituelle dont il aurait à faire l'application dernière? Nous croyons que la seconde manière répond seule, soit à sa situation, soit à son texte.

Les Galates en effet n'étaient pas en présence du texte inspiré dans la situation du théologien catholique pour lequel l'interprétation de Paul fait loi. L'autorité de leur apôtre avait été fortement battue en brèche auprès d'eux. Il l'affirme avec force, mais il ne sait pas encore au juste quel sera l'effet de sa lettre. Il avoue qu'il est embarrassé (IV, 20). Était-ce précisément le moment de hasarder un argument qui eût été sans valeur pour qui ne voyait pas en lui un interprète infaillible de l'Écriture? Les Galates avaient appris, et de leur Apôtre, et des docteurs juifs, que l'Écriture, outre le sens littéral, a un sens plus profond, que les réalités de l'histoire juive étaient une image ou un symbole de réalités spirituelles à venir. Paul pouvait tabler sur cette croyance, mais à la condition d'établir son sens typique, de manière à obtenir leur assentiment, Or il suffit de lire son texte pour se convaincre qu'il a procédé de la sorte. Et je ne crains pas d'ajouter, avec une intuition et une maîtrise qui ont dû faire la plus vive impression sur ses correspondants.

Le principe admis est que certaines situations de l'histoire écrite par Dieu, et envisagées à la fois dans leur réalité et sous l'angle où elles apparaissent dans l'Écriture, sont un indice de la façon dont Dieu procède à propos de faits spirituels... On peut donc appliquer aux seconds la conclusion qui est proférée divinement à propos des premiers. De plus, il ne

s'agit pas de dégager des événements anciens seuls une esquisse de ce que Dieu fera dans l'avenir pour l'ordre spirituel. Non! les réalités spirituelles existent; elles sont comprises par les chrétiens d'une certaine manière, qui permet déjà un rapprochement solidement fondé. Et même, pour Paul, la conclusion qui se dégage des faits spirituels est déjà certaine et évidente.

Mais pour ceux qui ne sauraient pas la déduire, ou à l'encontre de résistances qui s'appuient sur l'Écriture, il propose de conclure dans le domaine spirituel d'après l'analogie de la conclusion scripturaire. Si les situations concordent jusqu'à un certain point, les voies de Dieu étant réglées par sa Sagesse, on peut et on doit étendre l'analogie jusqu'au bout.

Voyons maintenant les faits anciens. Abraham eut deux femmes, l'une libre et l'autre esclave. Il eut un fils de chacune d'elles, l'un selon la promesse, c'est-à-dire par une action surnaturelle, l'autre selon les lois ordinaires de la nature. Ces femmes sont, c'est-à-dire représentent deux alliances, ou deux manières d'être des hommes envers Dieu. L'ancienne alliance est bien connue. Les chrétiens croient qu'il en existe une nouvelle. Quel rapport y a-t-il entre des femmes et des alliances? On ne le demandait pas dans un milieu où l'on disait les fils de l'alliance, οἱ υἱοί... τῆς διαθήκης (Act. III, 25), les fils de la Thora, de l'alliance (les Juifs) ou, comme les Syriens, « les fils du pacte », pour signifier les religieux (בנֵי קיֻמָא, Aphraate, *Hom.* 6, cité par Zahn). Ce qui rendait la comparaison plausible, c'est qu'une des alliances avait des fils esclaves, puisqu'elle imposait la crainte, tandis que l'autre se fondait sur la liberté des fils.

Dès lors la première était l'esclave Agar — d'autant qu'elle avait été donnée au Sinaï, patrie des fils d'Agar. La seconde était Sara, mère selon la promesse et selon la foi. Or, que se passa-t-il à propos des mères et de leurs fils? La Providence de Dieu décréta-t-elle de partager l'héritage paternel, de laisser les enfants vivre côte à côte? Non, l'Écriture est formelle. En pareil cas, la cohabitation tournerait contre le fils légitime. Pour le maintenir dans tous ses droits, il faut chasser le fils de l'esclave.

Paul ne dit pas : puisque Sara représente la nouvelle alliance, vous êtes donc libres. Il dit plutôt : entre Sara et l'Église il y a cette ressemblance qu'elles sont mères de fils libres. Même l'Église, longtemps stérile, est aujourd'hui féconde et assurée des bénédictions. Le judaïsme est une religion de crainte, une religion d'esclaves. Il est bien évident qu'il doit céder la place à la religion des fils. Mais vous voulez une preuve tirée de l'Écriture? Regardez comment Dieu a traité l'esclave, fils de l'esclave. C'est ce qu'il faut conclure des Juifs. Ils n'hériteront pas. La nouvelle alliance est la seule qui compte auprès de Dieu.

On serait curieux de trouver chez les Rabbins quelque chose qui ait cette allure. Si l'on veut dire que ce n'est pas là argumenter du sens littéral historique de l'Écriture, c'est entendu. Et il paraît difficile de contester que, pour les Galates, ce n'était pas une démonstration rigoureuse. Le genre typique, qui procède par analogies, ne la comporte pas en lui-même. La vraie raison de la supériorité et de l'indépendance de la nouvelle alliance, Paul l'avait déjà tirée des entrailles du sujet, de la personne de Jésus-Christ qui avait remplacé la religion de crainte par celle de l'Esprit, et qui, Fils de

21 Λέγετέ μοι, οἱ ὑπὸ νόμον θέλοντες εἶναι, τὸν νόμον οὐκ ἀκούετε; 22 γέγραπται γὰρ ὅτι Ἀβραὰμ δύο υἱοὺς ἔσχεν, ἕνα ἐκ τῆς παιδίσκης καὶ ἕνα ἐκ τῆς ἐλευθέρας· 23 ἀλλ' ὁ μὲν ἐκ τῆς παιδίσκης κατὰ σάρκα γεγέννηται, ὁ δὲ ἐκ τῆς ἐλευθέρας δι' ἐπαγγελίας. 24 ἅτινά ἐστιν ἀλληγορούμενα· αὗται γάρ

Dieu, lui donnait des fils unis en lui par la foi. Mais Dieu était aussi l'auteur de l'Écriture. Et si l'on admettait que ses voies étaient déjà tracées dans l'Ancien Testament, Paul a vraiment fourni, en interprétant l'histoire de Sara et d'Agar comme représentant les deux alliances, une solide raison de conclure que le même Dieu qui avait ordonné de chasser Ismaël, ne voulait pas que les Juifs abusassent des droits de la chair pour prévaloir contre les héritiers de son choix, cohéritiers de son Fils.

Ramsay prétend que Paul n'a fait que rétorquer un argument des judaïsants que les Galates lui auraient fait connaître par une lettre. Il se peut, mais nous n'en avons pas même d'indice.

21) L'argumentation reprend ses droits, mais débute sous la forme vive de l'allocution qui précède, λέγετέ μοι. — ὑπὸ νόμον désigne bien la Loi mosaïque, mais comme loi; l'article est moins nécessaire que dans τὸν νόμον, la loi écrite. La Loi pourrait être toute l'Écriture, mais ici le tour ingénieux donné à la pensée n'atteint son effet que si le Pentateuque lui-même est contraire à ceux qui veulent vivre sous la Loi. La plus grande partie des Galates ne l'a point encore adoptée, en fait, mais on va dans ce sens, il y a plus qu'une velléité; déjà la résolution est prise (θέλοντες) ou peu s'en faut.

— οὐκ ἀκούετε. Quelques-uns : ne l'entendez-vous pas lire? On la lisait en effet dans les synagogues (Lc. IV, 16; Act. XII, 51; Rom. II, 13), et probablement aussi dans les réunions chrétiennes dès cette haute époque. Mais la question n'est pas de savoir si les Galates connaissent un texte; il s'agit de son sens : ne comprenez-vous pas? (cf. I Cor. XIV, 2) et même de son sens profond, qui n'est pas accessible à tout le monde. Les docteurs judaïsants n'auront sans doute pas manqué de mettre leurs néophytes au courant des mystères de l'Écriture. L'ironie que la phrase contient de toute façon est ainsi plus pénétrante, et l'argument prend en quelque manière l'allure d'un raisonnement *ad hominem*. S. Jér. a très bien vu qu'il s'agissait de la signification typique des Écritures : *audit Legem, qui iuxta Paulum non superficiem, sed medullam eius introspicit; non audit Legem, qui similis Galatarum exteriorem tantum corticem sequitur.*

22) γάρ répond à l'idée sous-entendue : vous devriez savoir ce qu'il en est, car il est écrit... — γέγραπται γάρ employé ordinairement d'une citation formelle, est ici un renvoi à l'histoire de Sara et d'Agar (Gen. XVI-XXI). — τῆς παιδίσκης, Agar, dans Gen. XVI, 1. Le mot, qui signifiait une jeune fille chez les classiques, se dit toujours d'une servante dans le N. T. La femme libre n'est pas nommée plus que l'esclave; ce sont des types de conditions sociales.

23) La condition de la mère ne décidait pas tout sous le régime de la polygamie. Les deux fils étaient enfants d'Abraham. Mais voici une différence plus

[21] Dites-moi, vous qui voulez être sous la Loi, n'entendez-vous pas la Loi? [22] Car il est écrit qu'Abraham eut deux fils, un de la servante et un de la femme libre; [23] mais celui de la servante naquit selon la chair, et celui de la femme libre en vertu d'une promesse. [24] Ces choses ont un sens allégorique, car ces femmes

importante, marquée par ἀλλά. Le fils de la servante est né κατὰ σάρκα, selon les lois ordinaires de la nature; le fils de la femme libre est né διὰ τῆς ἐπαγγελίας, « en vertu de la promesse », et sans doute par l'union naturelle des parents, mais union qui n'eût été ni possible à cause de l'âge d'Abraham, ni féconde à cause de l'âge de Sara, d'ailleurs stérile, si Dieu n'était intervenu par un miracle pour tenir sa promesse; cf. Gen. XVII, 16-19; XVIII, 10 s.; XXI, 1 ss. commentés par Paul dans Rom. IV, 17 ss.; IX, 9. — γεγέννηται, au parfait, peut-être parce que le fait, consigné dans l'Écriture, se prolonge ainsi dans la durée.

24) ἀλληγορούμενα. Il est certain que ce mot a souvent été employé des *explications* allégoriques, données surtout par les Stoïciens, et que Philon employait dans l'exégèse biblique. On peut l'entendre soit de la façon que l'auteur du *De vita contempl.* § 3 (dans Philon, II, p. 475 M.) prête aux thérapeutes : ἐντυγχάνοντες γὰρ τοῖς ἱεροῖς γράμμασι φιλοσοφοῦσι τὴν πάτριον φιλοσοφίαν ἀλληγοροῦντες, ἐπειδὴ σύμβολα τὰ τῆς ῥητῆς ἑρμηνείας νομίζουσι φύσεως ἀποκεκρυμμένης ἣν ὑπονοίαις δηλουμένης, c'est-à-dire en dépouillant les faits de leur réalité pour en faire des symboles, soit en sauvegardant la réalité des faits, mais en annonçant qu'on va leur donner une interprétation allégorique. Paul voudrait dire : ces choses, très réelles, doivent être entendues comme des allégories, mais il n'affirmerait pas que ce sens a été voulu par l'Esprit-Saint. C'est l'opinion de Lightfoot.

Mais le sens naturel est : ces choses contiennent une allégorie, ont été dites pour signifier autre chose que le sens littéral; *quae sunt allegorica, id est aliud portendentia* (TERT. *Adv. Marc.* V, 4). De même, JOSÈPHE, *Ant. praem.* 4 : τὰ μὲν αἰνιττομένου τοῦ νομοθέτου δεξιῶς τὰ δὲ ἀλληγοροῦντος κ.τ.λ. C'est au fond ce que dit Paul (I Cor. X, 11) : ταῦτα δὲ τυπικῶς συνέβαινεν. Sans doute il y a une grande différence entre le type et l'allégorie. L'allégorie emploie un mot pour suggérer autre chose que le sens propre du mot; c'est une série de métaphores qui ne suppose pas, qui exclut plutôt la réalité du tableau dont les traits sont combinés pour suggérer d'autres images. Le type au contraire est une personne, une chose, ou un événement qui esquisse d'avance certains traits d'une autre personne, d'un autre événement. Ici, comme Chrysostome l'a bien vu, le mot de type serait plus juste : καταχρηστικῶς τὸν τύπον ἐκάλεσεν ἀλληγορίαν. Mais, en tant qu'ils suggèrent plus qu'ils ne contiennent, les types rentrent dans le genre général de l'allégorie. Sévérien dans les *Catenae* : νῦν οὖν τὴν δι' ἔργων προφητείαν, ἀλληγορίαν ὠνόμασεν. Paul a donc pu employer ce terme. Il est évidemment convaincu que l'Écriture elle-même contient des sens profonds, et c'était aussi l'opinion des docteurs d'Israël, conservée par la théologie catholique, car il appartient à Dieu qui connaît l'avenir de dis-

εἰσιν δύο διαθῆκαι, μία μὲν ἀπὸ ὄρους Σινά, εἰς δουλείαν γεννῶσα, ἥτις ἐστὶν Ἄγαρ, — [25] τὸ γὰρ Σινὰ ὄρος ἐστὶν ἐν τῇ Ἀραβίᾳ, — συνστοιχεῖ δὲ

poser les choses de façon à en faire présager d'autres, et l'Esprit-Saint, en inspirant à l'auteur sacré d'écrire ces premières choses, pouvait avoir en vue les secondes. A la vérité nous ne le savons avec certitude que lorsque l'Écriture est commentée sous l'influence du même Esprit, comme c'est le cas de Paul et des autres écrivains inspirés, et ici Paul a pris soin d'établir les rapprochements qui permettent de reconnaître le sens typique.

— αὗται les deux femmes, εἰσιν « sont », c'est-à-dire représentent (I Cor. x, 4) deux διαθῆκαι. Précédemment διαθήκη signifiait « testament »; ici le sens d'alliance est suggéré par la tradition hébraïque, les Septante ayant rendu *berith* par διαθήκη : nous avons employé dans les deux cas la traduction « disposition », mot qui marque le rôle souverain de Dieu dans l'alliance; cf. sur III, 15. Paul suppose donc ici deux alliances quoiqu'il ne parle que de la première; μία μέν n'a pas de correspondant direct; la phrase prendra un autre tour au v. 26, mais cette seconde alliance est constamment dans la pensée. D'ailleurs elle se rapproche plus que la première de la notion de testament d'après I Cor. XI, 25 et surtout Heb. IX, 15 s. La première alliance vient donc du mont Sinaï, où elle a été contractée entre Dieu et Israël; étant comparée à une mère (cf. Act. III, 25), elle enfante (γεννῶσα), mais pour la servitude, c'est-à-dire pour l'obéissance à la Loi. — ἥτις, *quippe quae*, d'autant qu'elle est, selon le sens typique, l'antitype de ce qu'était Agar dans l'histoire d'Abraham. Cornely rend ἥτις par *qualis*, « comme Agar qui était du mont Sinaï et qui enfantait pour la servitude », et la raison de cette traduction étrange c'est de ne pas imputer une répétition à l'Apôtre qui vient déjà de parler des deux femmes. Il y a cependant un élément nouveau, le nom d'Agar.

25) Le début du verset, quelle que soit la leçon adoptée, a sûrement pour objet d'indiquer un rapport entre Agar et le Sinaï, qui confirme le sens allégorique d'Agar pour désigner l'ancienne alliance.

D'ailleurs le texte est assez incertain. Deux points paraissent établis. 1) Il faut lire τὸ γάρ (*Soden*) plutôt que τὸ δέ (*Nestle*), car si la leçon τὸ δέ s'appuie sur ABD memph., elle a contre elle toutes les autres autorités, qu'elles omettent ou non Ἄγαρ. D'autant que l'on s'explique aisément qu'un copiste a mis δέ au lieu de γάρ afin d'éviter la consonance τὸ γὰρ Ἄγαρ, et en effet δέ ne se trouve jamais où Ἄγαρ fait défaut. Dans ces conditions préférer δέ c'est accorder trop d'autorité à B. Mais ce point n'a pas de conséquence pour le sens, car ceux qui retiennent δέ l'entendent au sens explicatif (*Lips.*). 2) L'omission de Σινᾶ ne s'appuie que sur deux mss. de l'ancienne latine (*d* et *e*). La leçon obtenue ainsi est assez coulante et est préférée pour cela par certains auteurs (*Lips. Bousset*); mais c'est la négation de toute critique textuelle. Ces points fixés, il reste le doute sur la question principale : faut-il lire τὸ γὰρ Ἄγαρ Σινᾶ ὄρος ἐστὶν ἐν τῇ Ἀραβίᾳ (*Soden*), ou omettre Ἄγαρ?

I. Pour l'omission : ℵCFG, 17 ou selon la notation de Soden Hδ[1] δ[3] δ48[*2] 78 I[α 1 1023*], c'est-à-dire des mss. qu'il classe comme hésychiens et palestiniens; les versions sah., anc.-lat. en majorité, vg., arm., goth.; parmi les

sont deux dispositions, l'une donnée du mont Sinaï, enfantant pour la servitude, c'est Agar; — [25]car le mont Sinaï est situé en Arabie,

Pères, Origène (du moins en latin), Épiphane, Cyrille d'Al., les latins : Vict., Ambrst., Jér. qui ne mentionne aucune leçon divergente.

II. Pour l'addition de Ἄγαρ ABDKLP, la masse des cursifs, les deux versions syr., le memph., Éphrem et les Pères de l'école d'Antioche. Sur la version copte-memphitique, M. Horner note qu'aucun ms. n'a traduit τό mais tous ont Αγαρ : *But Agar is* (*the*) *mountain Sina, being in* (*the*) *Arabia.*

Zahn croit pouvoir conclure que la leçon sans Ἄγαρ est la plus ancienne; l'autre, d'origine syrienne, aurait pénétré en Égypte vers 250. Ce n'est là qu'une conjecture. Ce qui résulte des faits c'est que la leçon I régnait en Occident presque autant que la leçon II en Syrie, et que l'Égypte est partagée.

Il est donc impossible de résoudre la question d'après les témoignages manuscrits; la solution doit se trouver ailleurs.

La variante I se traduit naturellement : « car le mont Sina est en Arabie »; après avoir parlé du *mont* Sina, il serait étrange de dire : « car le Sina est une montagne en Arabie ». L'interprétation est aisée. L'Apôtre fonde son raisonnement principal relativement au sens typique sur la condition des deux femmes. C'est pour cela que sans hésiter il fait de l'esclave le type de l'alliance du Sinaï qui suppose la sujétion. Mais cette servante était Agar, la mère d'Ismaël, l'ancêtre de la principale tribu des Arabes. Paul la nomme maintenant pour rappeler que le mont Sinaï, étant situé en Arabie, se trouvait très opportunément rattaché à l'allégorie d'Agar, mère des Arabes. D'ailleurs son nom était celui-là même de tribus arabes importantes nommées dans la Bible (Ps. LXXXIII, 6, הגרים, Ἀγαρηνοί et I Chr. V, 19 הגריאים, Ἀγαραῖοι), et, dans sa fuite (Gen. XVI, 7. 14), elle s'était rendue dans le désert qui conduit au Sinaï. Ces faits expliquent parfaitement comment Paul a marqué un lien entre Agar et le mont Sinaï; sans rien changer au rythme de son allégorie, il a vu dans cette coïncidence une harmonie à noter. Ce n'est pas la preuve principale, mais une confirmation; la phrase est même conçue comme une parenthèse, et reprend à συνστοιχεῖ δέ dont le sujet est la femme Agar. Et c'est ce que semblent avoir compris des exégètes anonymes cités dans les *Catenae* : οὐχ ἁπλῶς (ce n'est pas sans dessein) ἐμνημόνευσε τοῦ Σινᾶ ὄρους, ἀλλ' ἐπειδὴ ο Σαρακηνοὶ οἱ ἀπὸ τοῦ Ἰσμαὴλ τὴν ἔρημον ἔχουσι τὴν παρατείνουσαν ἑως τοῦ Σινᾶ ὄρους.

Au contraire la leçon II est inexplicable, et c'est pour cela que des critiques distingués qui gardent Ἄγαρ éliminent Σινᾶ. Le plus grand nombre se satisfait de cette traduction : car *le* Agar, c'est-à-dire le mot Agar, est, c'est-à-dire signifie, en Arabie, c'est-à-dire chez les Arabes ou dans la langue arabe, le mont Sinaï. Paul aurait confirmé le rapprochement entre Agar et l'ancienne alliance en affirmant que le nom même d'Agar est celui du Sinaï chez les Arabes. Pour en venir là, il faut, comme on voit, donner à chaque parole du texte un sens qui n'est pas son sens naturel. Chrysostome a passé sur cette difficulté : τὸ δὲ Σινᾶ ὄρος οὕτω μεθερμηνεύεται τῇ ἐπιχωρίῳ αὐτῶν γλώττῃ, mais on ne comprend pas comment un critique moderne peut traduire ἐν τῇ Ἀραβίᾳ

« dans la langue des Arabes », à propos d'une montagne dont il était naturel d'indiquer la situation, comme l'ont compris les latins *d* et *e* et le copte, même avec la leçon Agar. Si le Sinaï se dit Agar en arabe, à quelle langue appartient donc le mot Sinaï? Paul s'est-il imaginé que c'était un nom hébreu donné par ses ancêtres à la montagne? Et comment a-t-il su que le Sinaï se nommait Agar en arabe? Très vraisemblablement ce ne fut jamais un nom bien usité. On ne cite qu'un voyageur, Harant, originaire de Bohême, dont l'ouvrage a été traduit en allemand en 1678. D'après lui : « les païens arabes et maures nomment le Sinaï *Agar* or. *Tour* » (ap. *Light.*). S'il n'a pas puisé son renseignement dans l'épître, il a pu en effet entendre fréquemment dans la péninsule le nom de *Hadjar* donné à certains sommets, comme Hadjar Bint (la pierre de la fille) etc. Paul aurait pu recueillir cette appellation en Arabie, et rapprocher حجر ḥadjar « pierre », soit en écriture hébraïque חגר, de הגר. Le rapprochement repose sur une phonétique hasardeuse. Mais les anciens n'étaient point scrupuleux sur ce point, et les Grecs qui distinguaient assurément le κ du χ expliquaient le dieu Κρόνος par χρόνος (le temps). Ce n'est point pour si peu qu'on devrait déclarer avec Cornely que la variante Ἄγαρ est inacceptable du point de vue de l'inspiration. En pareil cas les usages font loi. Le rapprochement entre Agar et le mont Sina serait-il plus démonstratif parce que les consonnes auraient exactement la même prononciation?

Mais l'obstacle décisif à toute cette construction, c'est que Paul aurait bâti son allégorie sur deux bases non coordonnées. Il a pu dire : Agar est l'ancienne alliance, d'autant que la montagne de l'alliance est en Arabie, patrie d'Agar. Mais comment accorder ces deux propositions : Agar est l'ancienne alliance, Agar est le mont Sinaï? Et cet inconvénient n'est que plus sensible si l'on traduit comme le copte : Agar est le mont Sina, ou comme *d*, *e* : Agar est une montagne en Arabie, ou comme Théodore de Mopsueste qui fait d'Agar toute une région.

D'autant que, d'après tous les principes, le sens allégorique doit être tiré de l'Écriture, et non d'un terme emprunté à des païens. Paul aurait pu dire, s'il eût raisonné en rabbin : Agar, le nom de la servante, a le même nombre de lettres que Sina, ou aboutit au même chiffre; mais il n'avait pas à spéculer sur le nom que les Arabes donnent ou ne donnent pas au Sinaï; cela serait en dehors de la perspective scripturaire, cela reléguerait même le nom biblique au-dessous du nom arabe qui eût été, chose étrange, destiné par Dieu à servir de base à une allégorie, plutôt que le nom biblique.

Une leçon difficile doit être maintenue si on lui trouve un sens satisfaisant qui n'apparaît pas à la surface; mais quand on n'en peut rien tirer qui soit en harmonie avec le contexte et avec les habitudes de l'auteur, cette leçon doit être regardée comme l'œuvre d'un scribe inattentif (το γαρ devenu το αγαρ et ensuite το γαρ αγαρ), ou trop savant qui aura voulu corser l'allégorie.

Même ainsi elle a paru trop vague à M. Loisy . « La traduction exacte du passage serait : Agar ou Agar Sina équivaut en lettres (*sunstoiqei*) à la Jérusalem d'à présent... Sans chercher à refaire le calcul de Paul, on peut voir sur quelle base repose son argumentation. Ce qui prouve que le peuple juif est le peuple esclave de la Loi, c'est qu'Agar en arabe signifie mon-

tagne; Agar est donc le Sinaï, c'est-à-dire l'alliance mosaïque; et d'ailleurs Agar Sinaï fait en chiffres le nombre de Jérusalem. » Cette traduction dite exacte suppose plusieurs combinaisons : Agar signifie en Arabie le mont Sinaï, Agar signifie montagne, Agar Sina sont deux mots unis pour signifier Jérusalem.

Est-ce des paroles de Paul ou de ces savantes notes qu'il faut écrire qu'elles « n'ont rien à envier, quant à l'enfantillage de leurs combinaisons, aux fantaisies des hommes incultes »? Qu'on relise le texte, on n'y verra pas que le peuple juif est esclave parce qu'Agar signifie montagne, mais que Agar signifie l'alliance du Sinaï parce que toutes deux enfantent pour la servitude, fait prouvé en outre par l'esclavage actuel de Jérusalem et de ses enfants.

D'ailleurs M. Loisy a eu le tact — et la prudence! — de ne pas proposer un calcul de *gematria* pour l'équivalence en chiffres d'Agar Sina et de Jérusalem. A le lire on croirait que c'est limpide; or toutes les combinaisons proposées ont été rejetées comme arbitraires. Il est clair que plusieurs sont possibles, mais encore plus évident qu'aucune ne satisfait.

Comment peut-on estimer que l'Apôtre si grave, si pressant, si passionné, si désireux de convaincre les Galates, leur ait proposé un pareil rébus? Voici, pour la curiosité, la tentative de Lipsius : « La mère du mont Sinaï qui enfante pour la servitude », soit אם הוא מהר סיני יולדת לעבודה = 41 + 16 + 245 + 130 + 450 + 117 = 999, répond à « Agar est une montagne en Arabie », soit הגר הר הוא שבערב = 208 + 205 + 12 + 300 (le relatif שׁ) + 274 = 999; mais l'hébreu de cette dernière phrase n'est guère correct et le nom de Sina y est omis. Si l'on objecte que les Galates ne savaient pas l'hébreu, voici ce que propose Lietzmann : Ιερουσαλημ = 864, νυν = 500, soit 1364; Αγαρ σινα = 1365. Mais il faudrait bien au moins η νυν Ιερουσαλημ, et enfin tout échoue pour un point! Lietzmann abandonne la partie d'assez bonne grâce. D'autant que tous ces jeux d'esprit pèchent par la base : συνστοιχεῖ n'est pas l'équivalent de ἰσοψηφεῖ et on ne cite aucun exemple où ce mot signifierait « qui a le même nombre en lettres ».

— συνστοιχεῖ d'après les anciens et quelques modernes (*Corn.*) a pour sujet le mont Sina. C'est ce qu'il y aurait de plus naturel avec la leçon τὸ γὰρ Ἄγαρ κ.τ.λ. Il serait en effet impossible de prendre τὸ Ἄγαρ pour « le mont Agar », et de revenir à la femme Agar du v. 24 pour être le sujet de συνστοιχεῖ (contre *Sief.*). Avec la leçon τὸ γὰρ Σινᾶ, 25ª est comme une parenthèse, et le sujet de συνστοιχεῖ est naturellement Agar. Elle était en relation avec l'ancienne alliance, toutes deux ayant pour enfants des esclaves; pour la même raison elle appartient à la même catégorie que Jérusalem. Le sens premier de συνστοιχεῖ est en effet « appartenir à la même file » (Polyb. X, 21, 7); d'où « appartenir au même groupement, à la même catégorie ». Les Pythagoriciens avaient fait deux listes de principes opposés qu'on pouvait mettre sur deux colonnes, constituant des συστοιχίαι (Aristote, *Eth. Nic.* I, 6; *Metaph.* I, 5); dans l'une : le bon, le fini, l'un, le permanent, etc., dans l'autre : le mauvais, l'indéfini, le plural, le changeant. De même on pourrait placer ici dans une colonne : Agar la servante, Ismaël, né selon la chair, l'alliance du Sinaï enfantant dans la servitude, Jérusalem qui est esclave; dans l'autre : la femme libre, Isaac,

τῇ νῦν Ἰερουσαλήμ, δουλεύει γὰρ μετὰ τῶν τέκνων αὐτῆς. [26]ἡ δὲ ἄνω
Ἰερουσαλὴμ ἐλευθέρα ἐστίν, ἥτις ἐστὶν μήτηρ ἡμῶν· [27]γέγραπται γάρ

Εὐφράνθητι, στεῖρα ἡ οὐ τίκτουσα·
ῥῆξον καὶ βόησον, ἡ οὐκ ὠδίνουσα·

fils de la promesse, la nouvelle alliance, la Jérusalem d'en haut (*Light.* d'après *Corn. a Lap.*).

— τῇ νῦν Ἰερουσαλήμ, non par opposition entre la Jérusalem soumise aux Romains et la glorieuse cité de David, mais νῦν, « du temps présent » par opposition à la Jérusalem d'en haut (v. 26), qui appartient au monde à venir. Le trait commun entre l'alliance du Sinaï et Jérusalem, c'est la servitude imposée par la Loi; δουλεύει n'a donc pas rapport à la domination romaine, mais à l'esclavage par rapport à la Loi, et Jérusalem est le sujet de δουλεύει, car l'alliance peut enfanter pour la servitude, mais non la subir; les enfants sont ceux de la cité sainte.

Dans la *Vg.* συνστοιχεῖ δέ est traduit *qui coniunctus est*, comme si le mont Sinaï était joint à Jérusalem (par une chaîne de montagnes?), ce qui n'a aucune vraisemblance. Ce serait encore la montagne qui serait sujet de *et servit.* Il faudrait : *congruit autem, servit enim.*

26) Paul passe à l'autre colonne des συστοιχίαι. Régulièrement il devrait parler de la seconde alliance, en opposition avec μία μέν du v. 24. Mais il prend la comparaison à son terme, n'ayant pas à opposer au mont Sina le lieu où fut donnée la nouvelle alliance, puisque c'était Jérusalem; ce qui était important, c'était de distinguer les deux Jérusalem, celle de maintenant et celle d'en haut. L'opposition eût été plus nette entre la Jérusalem d'en bas et celle d'en haut, ou entre celle de maintenant et celle de l'avenir. Mais Paul n'a pas voulu balancer exactement ces oppositions, car la Jérusalem d'en haut a aussi sa demeure en bas, et elle n'est pas non plus tout à fait à venir. La Jérusalem des Juifs est connue de tout le monde, elle est celle de maintenant. L'autre Jérusalem est surtout une cité du ciel (Heb. XII, 22; Apoc. III, 12; XXI, 2), mais elle est aussi déjà installée sur la terre, puisqu'elle est la mère des chrétiens. La thèse de la Jérusalem d'en haut a été développée par les Rabbins comme le plan d'une cité céleste qui devait descendre sur la terre aux temps messianiques (IV Esdr. VII, 26; Bar. Apoc. syr. IV, 1-6); mais les anciens Rabbins concevaient aussi pour ces temps l'embellissement miraculeux de la Jérusalem de la terre (*Le Messianisme chez les Juifs*, p. 199). Paul croit que le Messie est venu, mais il ne s'est pas encore manifesté dans toute sa gloire. En attendant, la cité des chrétiens est dans le ciel : ἡμῶν γὰρ τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς ὑπάρχει (Phil. III, 20), de sorte que leur cité de Jérusalem est celle d'en haut. Pourtant Paul la regarde comme la mère de ceux qui sont encore sur la terre. Il serait faux de dire avec Luther qu'il a en vue seulement l'*ecclesia triumphans*, trop précis de dire avec Cornely que c'est l'*ecclesia militans.* Ces distinctions n'étaient point encore en usage. Mais on peut dire que Paul a caractérisé en deux mots une Église qui est à la fois dans le ciel et sur la terre. Cette Jérusalem, et cela est admirable

— et elle répond à la Jérusalem actuelle, laquelle en effet est esclave avec ses enfants. [26]Mais la Jérusalem d'en haut est libre, qui est notre mère, [27]car il est écrit : « Réjouis-toi, stérile, toi qui n'enfantes point; éclate de joie et crie, toi qui n'éprouves point les douleurs;

d'une ville qui porte le même nom que la cité juive, est libre, libre du joug de la Loi.

— ἥτις n'est pas facile à expliquer. Ce n'est pas, comme souvent, *quippe quae*, comme si elle était libre, en tant que notre mère. Sa liberté appartient à sa constitution propre, comme royaume de Dieu, régi par son Esprit; mais la liberté lui convient aussi comme mère des libres enfants de Dieu (IV, 7) la cité est donc libre, « elle qui » est notre mère. — ἡμῶν désigne tous les; chrétiens; c'est la bonne leçon; πάντων (*Soden* [παντων]) ἡμῶν a pu venir soit du désir d'être plus formellement universaliste, soit du texte de s. Polycarpe § 3 τὴν δοθεῖσαν ὑμῖν πίστιν ἥτις ἐστὶ μήτηρ πάντων ἡμῶν, soit de Rom. IV, 16 (*Light.*, contre *Corn.* qui croit le texte reçu confirmé par s. Polycarpe).

27) Ce verset est manifestement une confirmation ou une illustration du précédent. D'après Cornely, Paul y *démontre* que la Jérusalem d'en haut ou l'Église est libre. Le raisonnement serait celui-ci : l'Église est libre parce qu'elle est représentée par Sara, et elle est représentée par Sara, parce que, étant naturellement stérile, elle a eu, en vertu de la promesse divine, plus d'enfants que sa rivale. Mais comment Sara entre-t-elle en scène? parce que le prophète Isaïe, parlant à Jérusalem (LIV, 4), faisait en même temps allusion à Abraham et à Sara, comme le prouve, et la proximité du ch. LI, 1, et un texte d'époque assez basse (*Ir Gibborim*, fol. 49, 2, cité par *Schoettgen*) : *Sterilitas Abrahae et Sarae figura fuit sterilitatis Sion.* — Mais ne serait-il pas étrange que Paul ait cru fournir aux Galates une véritable démonstration de la liberté de l'Église, en supposant tant de combinaisons qui leur étaient peu familières? Nous avons plutôt ici la preuve scripturaire que la fécondité de la Jérusalem d'en haut a été prédite et miraculeusement ordonnée par Dieu.

La citation est donc d'Is. LIV, 1, d'après les Septante, qui rendent fidèlement l'hébreu. Le prophète s'adressait à Sion, longtemps délaissée par son Dieu, qui était son époux. Dieu reviendra à elle, et elle sera plus peuplée qu'aux temps anciens. Ce tableau de la félicité messianique convenait admirablement à la Jérusalem d'en haut, qui était la Jérusalem messianique; cela seul suffit à justifier la citation dans ce contexte. La fécondité de l'Église chrétienne prouve qu'elle est bien la Jérusalem nouvelle prédite par le prophète. Paul n'a pas dû être insensible à ce rapprochement. Dans tout autre contexte on ne conclurait rien de plus, et ce serait un précieux résultat. Ici il faut noter la ressemblance entre la situation de Sion et celle de Sara, non qu'elle serve de preuve pour la liberté de l'Église chrétienne, mais parce qu'elle concorde avec l'allégorie. La nouvelle Jérusalem a été longtemps stérile. Il ne faudrait pas y voir la gentilité, avec plusieurs Pères, car ses fils sont tous les chrétiens, quelle que soit leur origine. A vrai dire elle n'existait pas avant la mort du Christ, sinon dans les desseins de Dieu, d'où son nom de Jérusalem

ὅτι πολλὰ τὰ τέκνα τῆς ἐρήμου μᾶλλον ἢ τῆς ἐχούσης τὸν ἄνδρα. [28] ὑμεῖς δέ, ἀδελφοί, κατὰ Ἰσαὰκ ἐπαγγελίας τέκνα ἐστέ· [29] ἀλλ' ὥσπερ τότε ὁ κατὰ σάρκα γεννηθεὶς ἐδίωκε τὸν κατὰ πνεῦμα, οὕτως καὶ νῦν. [30] ἀλλὰ

d'en haut. Peut-être Paul lui a-t-il reconnu une sorte d'existence à partir de la promesse faite à Abraham (*Corn.*). On voit ici la difficulté de serrer de trop près, sous prétexte d'aboutir à une démonstration rigoureuse, des suggestions très impressionnantes, et même décisives contre les prétentions des judaïsants. Ils veulent absolument que la nouvelle communauté accepte le joug de l'ancienne. Mais le prophète reconnaît à la nouvelle Jérusalem comme une personnalité distincte. C'est à cette Jérusalem que Dieu donnera, par son intervention miraculeuse, une postérité plus nombreuse qu'autrefois. En fait, — car il ne faut jamais oublier que Paul table sur le fait chrétien, — les deux communautés des Juifs et des chrétiens sont distinctes. Où est désormais la fécondité? Et si l'on reproche à la nouvelle communauté de n'avoir pas de racines dans le passé, ce n'est pas qu'elle ait été inconnue de Dieu : elle était stérile, tout comme Sara, avant de devenir mère par une faveur de Dieu.

— ἡ οὐ τίκτουσα, non pas dans le présent, mais au moment où elle était stérile. — ῥῆξον, sous-entendu probablement εὐφροσύνην, censé sous-entendu dans εὐφράνθητι; cf. Is. XLIX, 13; LII, 9.

— πολλὰ τὰ τέκνα ... μᾶλλον ἤ (pour πλείονα ἤ) traduction littérale de l'hébreu. — τῆς ἐρήμου s'entend très bien de Sion, abandonnée par son Dieu; ce n'était pas précisément le cas de Sara, qui a offert d'elle-même sa servante à Abraham.

28) On s'est efforcé de faire de ce verset la conclusion de ce qui précède. Cornely : il démontre que l'Église est notre mère à tous; en effet, nous sommes, comme Isaac, les enfants de la promesse, et par conséquent libres et héritiers. Sieffert : le v. 28 complète l'argumentation du v. 27 : « Vous êtes ces fils selon Isaac promis à la Jérusalem céleste »; celle-ci correspond donc bien à Sara et est notre mère, libre comme Sara. Lipsius : « Vous êtes, selon Isaac, fils de la promesse, donc vous êtes aussi fils de la femme libre ». Tout cela est beaucoup trop subtil et restreint le sens principal de l'allégorie à ce point que les chrétiens sont fils de la promesse, point déjà dépassé, puisqu'ils sont même héritiers (III, 29). Il faut donc voir simplement dans notre verset le point de départ de ce qui suit. Pour l'analogie entre la situation actuelle et Gen. XXI, 10. 12, il fallait rappeler, ce qui résulte d'ailleurs aussi de l'allégorie, que les chrétiens sont représentés par Isaac, comme fils de la promesse.

La leçon ὑμεῖς et ἐστέ, critiquement certaine (Vg. *nos — sumus*), est aussi beaucoup plus en situation. Paul s'adresse aux Galates, tentés de méconnaître leur noblesse comme chrétiens, et semble leur dire : cette conclusion vous regarde, voyez ce que vous avez à faire!

29) L'opposition marquée par ἀλλά suppose ici un lien assez étroit entre les versets 28 et 29. Vous êtes fils de la promesse, et pourtant on vous cherche noise! Faut-il s'en étonner? les choses se sont passées de la sorte dans l'histoire allégorique! — τότε lorsque les faits se sont passés réellement. L'oppo-

car les enfants de la délaissée solitaire sont plus nombreux que ceux de la femme qui possède un époux ». [28]Et vous, frères, vous êtes comme Isaac enfants de promesse; [29]mais de même qu'alors celui qui était né selon la chair persécutait celui qui était né selon l'Esprit, ainsi en est-il encore aujourd'hui. [30]Mais que dit l'Écri-

sition entre les enfants est sans doute colorée par celle qui existe entre les chrétiens et les Juifs ou les judaïsants. Ismaël était déjà au v. 23 κατὰ σάρκα, comme le système judaïsant est une chute de l'esprit dans la chair (III, 3); Isaac était διὰ τῆς ἐπαγγελίας (IV, 23); ici il est γεννηθεὶς κατὰ πνεῦμα, expression que Paul n'eût peut-être pas employée s'il ne représentait les chrétiens. Mais de même qu'eux sont avant tout fils de Dieu animés par l'Esprit, et aussi fils de la promesse, on peut dire de celui qui était par excellence fils de la promesse qu'il était né selon l'Esprit, par l'action de l'Esprit de Dieu qui devait intervenir spécialement pour opérer un miracle. — Le fils selon la chair persécutait l'autre; on ne peut donner un autre sens à ἐδίωκε, ni trouver ce sens précis dans Gen. XXI, 9, auquel l'Apôtre fait allusion, puisqu'il va citer le v. 10. L'hébreu a מצחק et les LXX παίζοντα μετὰ Ἰσαὰκ τοῦ υἱοῦ αὐτῆς. D'après l'hébreu, Sara aurait vu rire Ismaël, ce qui n'a guère de sens; le texte des LXX plus complet, sûrement avec raison, suppose qu'Ismaël jouait avec Isaac, ce qu'une mère pouvait regarder comme déplacé de la part du fils d'une esclave, et peut-être comme une source de dangers pour l'avenir. L'inquiétude jalouse de Sara ayant été approuvée par Dieu, Paul a pu caractériser le jeu d'Ismaël comme une persécution, terme qui répondait bien à la conduite des Juifs vis-à-vis des chrétiens. La tradition juive a donné d'ailleurs elle aussi une interprétation sinistre au « jeu » d'Ismaël. S. Jérôme en a recueilli deux traits (*Hebr. quaest. in Gen.*) : *Dupliciter hoc ab Hebraeis exponitur : sive quod idola ludo fecerit (Ismael) iuxta illud, quod alibi scriptum est : sedit populus comedere et surrexerunt ludere, sive quod adversum Isaac, quasi maioris aetatis, ioco sibi et ludo primogenita vindicaret.* On remarquera que Paul s'abstient, pour justifier la force de son expression, de s'appuyer sur de pareilles subtilités verbales, et cela est à noter pour apprécier le sens du v. 25.

On notera que chez les Sémites où le même nom est celui du peuple et de son ancêtre, il était plus facile de regarder les faits et gestes des descendants comme contenus dans ceux de l'ancêtre éponyme; cf. Rom. IX, 13. Or les Arabes et spécialement les Hagaréniens avaient plus d'une fois eu maille à partir avec Israël (I Chron. V, 10. 19), et s'étaient unis à ses pires ennemis (Ps. LXXXIII, 6). — οὕτως καὶ νῦν, allusion peut-être aux persécutions des Juifs contre les chrétiens (I Thess. II, 14), mais plutôt, pour rester dans le thème, aux persécutions des judaïsants contre Paul et ceux qui pensaient comme lui; cf. V, 11 : τί ἔτι διώκομαι. On voit que ces judaïsants, d'après lui, étaient au fond des Juifs, des faux frères, et malgré leur affectation de christianisme, beaucoup plus κατὰ σάρκα que κατὰ πνεῦμα.

30) Citation de Gen. XXI, 10, d'après les Septante conformes à l'hébreu.

τί λέγει ἡ γραφή; Ἔκβαλε τὴν παιδίσκην καὶ τὸν υἱὸν αὐτῆς, οὐ γὰρ μὴ κληρονομήσει ὁ υἱὸς τῆς παιδίσκης μετὰ τοῦ υἱοῦ τῆς ἐλευθέρας.

31 διό, ἀδελφοί, οὐκ ἐσμὲν παιδίσκης τέκνα ἀλλὰ τῆς ἐλευθέρας.

Dans la Genèse, c'est Sara qui parle ; elle disait donc : « Le fils de cette servante n'héritera pas avec mon fils Isaac. » Mais Paul citant ces paroles comme Écriture, semble les attribuer à Dieu même, qui d'ailleurs avait ordonné à Abraham de suivre l'avis de Sara ; au lieu de τῆς παιδίσκης ταύτης μετὰ τοῦ υἱοῦ μου Ἰσαάκ, il a donc écrit : τῆς παιδίσκης μετὰ τοῦ υἱοῦ τῆς ἐλευθέρας, ce qui ramène les deux termes importants de l'allégorie, la servante et la femme libre.

Les Galates devaient naturellement faire l'application du texte de la Genèse selon l'allégorie proposée. La servante, c'est-à-dire l'ancienne alliance, est mise de côté, et ceux qui voudront s'y attacher opinâtrément suivront le même sort. Car il ne saurait être question de partager l'héritage, c'est-à-dire les biens messianiques, la vie en Dieu, dans ce monde et dans l'autre, entre les fils de la Loi, fils de la servitude, et les fils de la nouvelle alliance, qui sont aussi fils de Dieu. Les Juifs étaient exclus de l'héritage ; les judaïsants qui faisaient cause commune avec eux en observant l'ancienne Loi, et ceux qui se laisseraient entraîner par eux devaient s'attendre au même sort. Il fallait choisir entre la Loi et l'Évangile. Avec quelle assurance Paul prononce cet arrêt, en se servant des termes mêmes de l'Écriture ! L'Écriture, que dit-elle donc ? Lisez, vous qui voulez être sous la Loi !

L'allégorie se termine sur cette condamnation sans appel. La solennité de cette sentence qui porte sur le monde présent et le monde à venir, ne permet pas de croire que Paul ait sous-entendu une autre conclusion pratique : donc, chers Galates, à la porte les faux apôtres !

IV, 31-V, 12. Conclusion pratique des principes posés.

IV, 31-V, 6. Il faut choisir : toute la loi sans le Christ, ou la foi au Christ avec la charité.

Nous faisons commencer cette péricope à IV, 31 (*Zahn*, *Bousset*). C'est par le thème de la liberté qu'elle se rattache à ce qui précède. Elle met les Galates en demeure de se prononcer. Ajouter la Loi au christianisme, ce n'est point cumuler les avantages de deux systèmes religieux ; il n'est pas possible d'embrasser telle observance légale, et cependant de recourir au Christ. Quand on a accepté la circoncision, il faut aller jusqu'au bout, mais se dire en même temps qu'on a renoncé au Christ, car on a cessé de mettre son espoir en Lui. Tandis que les vrais chrétiens vivent de foi, d'espérance et de charité dans le Christ.

31) De nombreux critiques voient dans ce verset le dernier mot de l'allégorie des deux alliances. Mais ce serait une conclusion déjà contenue dans le v. 28, et supposée en effet par les versets 29-30. Après la condamnation triomphante de la servante et de son fils, après l'héritage promis aux seuls fils de la femme libre, que pourrait ajouter le v. 31 ? Il faut plutôt y voir le point de départ de

ture? « Chasse la servante et son fils; car le fils de la servante n'héritera pas avec le fils de la femme libre ».

31 En conséquence, frères, nous ne sommes point les enfants d'une servante, mais de la femme libre.

ce qui suit, le principe général de l'épître, seulement nuancé par les couleurs de l'allégorie pour servir de transition. διό signifie « par conséquent », « c'est pour cela que », annonçant un développement comme dans Rom. I, 24; II, 1; Heb. III, 7 etc. — Une tradition importante a même cru devoir accentuer le lien entre ce verset et le suivant; cf. *infra*. D'autres, probablement parce qu'ils sentaient que διό ne marquait pas assez une conclusion logique qu'ils voulaient faire ressortir, l'ont remplacé par ἡμεῖς δέ ou par ἄρα ou ἄρα οὖν. — ἀδελφοί est aussi l'indice, quoique insuffisant en soi, d'une période nouvelle.

CHAPITRE V

[1]Τῇ ἐλευθερίᾳ ἡμᾶς Χριστὸς ἠλευθέρωσεν· στήκετε οὖν καὶ μὴ πάλιν ζυγῷ δουλείας ἐνέχεσθε. [2]Ἴδε ἐγὼ Παῦλος λέγω ὑμῖν ὅτι ἐὰν περιτέμνησθε Χριστὸς ὑμᾶς οὐδὲν ὠφελήσει. [3]μαρτύρομαι δὲ πάλιν παντὶ ἀνθρώπῳ περιτεμνομένῳ ὅτι ὀφειλέτης ἐστὶν ὅλον τὸν νόμον

1) Il n'est point aisé de déterminer le texte. On peut regarder comme certain qu'il faut lire οὖν après στήκετε, et placer ἡμᾶς avant Χριστός. Mais il y a trois variantes principales sur le début du verset. La leçon τῇ ἐλευθερίᾳ ἡμᾶς Χριστὸς ἠλευθέρωσεν est acceptée par les critiques d'après l'autorité très imposante de ℵABC*D* P 17. 73, sah., memph., arm. Mais, sauf C et D *primâ manu,* on peut regarder cette leçon comme presque uniquement égyptienne. La leçon du texte reçu τῇ ἐλευθερίᾳ ᾗ est celle des Syriens : E K L, les cursifs, les deux traductions syriaques, Basile, Chrys. etc. Enfin les latins ont ᾗ ἐλευθερίᾳ avec FG, anc.-lat., Vg., goth., etc. et, d'après Zahn, Marcion. Mais, étant donné le caractère très latinisant de FG, il est probable que le grec n'est que la traduction du latin *qua libertate,* qui traduit rondement la variante syrienne.

Sur quoi l'on peut remarquer que, de toute façon, deux traditions sont pour lier cette phrase à la précédente. De cette manière le sens est clair : « nous sommes les fils de la femme libre, liberté que nous devons au Christ ». La liaison est aisée avec l'idée de liberté nécessairement l'apanage d'une naissance libre, et le Christ est mis en relief comme l'auteur de la liberté. Cette leçon est donc assurément la plus facile. Ce n'est pas une raison décisive de la sacrifier à l'autre qui est presque inexplicable. Elle commence d'une façon très abrupte, par un datif qui ne peut être qu'un datif *commodi :* « Le Christ nous a délivrés pour la liberté, pour que nous soyons et demeurions libres ». Mais cette pensée serait plus simplement exprimée par εἰς ἐλευθερίαν. Le datif *commodi* est étrange, car la liberté ne saurait être dans l'intérêt de la liberté Nous ne le proposons que faute de mieux.

Lietzmann, après Deissmann, rappelle que la formule ἐπ' ἐλευθερίᾳ se trouve dans les nombreux diplômes d'affranchissement trouvés à Delphes par la mission française. D'ailleurs l'analogie est fort éloignée quant à la réalité des choses, car le dieu était censé acheter pour le délivrer l'esclave qui avait déposé la somme d'argent. Quel contraste avec l'appel gratuit du Christ à la liberté!

— στήκετε οὖν, « tenez bon! » (II Thess. II, 15). στήκω, de basse grécité, de ἕστηκα parfait de ἵστημι, signifie seulement « se tenir debout », mais dans le sens

[1] Le Christ nous a rendus libres pour [jouir de] la liberté; tenez donc ferme, et ne vous réduisez pas de nouveau sous un joug de servitude. [2] C'est moi, Paul, qui vous le dis : si vous vous faites circoncire, le Christ ne vous servira de rien. [3] Et j'atteste de nouveau

où nous disons : « il faut tenir! » Ce qui prouve bien qu'on n'est pas tombé, mais n'est pas incompatible avec une situation grave. — πάλιν confirme ce que nous avons vu plus haut sur IV, 9, d'une certaine assimilation entre le paganisme et le judaïsme, en tant que doctrines de crainte et de servitude. Telle religion païenne était fort exigeante, et ressemblait à un joug; le judaïsme était un joug, et l'embrasser, de la part des Galates, gentils convertis, serait se mettre « de nouveau » sous un joug. — ἐνέχεσθαι, « être engagé dans » (cf. II Macch. V, 18), « être pris au piège, » fait image; on voit le taureau agitant la tête prise dans le joug, sans pouvoir le secouer.

2) ἴδε, d'après la prononciation de la *koinè*, car les Attiques prononçaient ἰδέ. Ce mot n'a plus que rarement la valeur d'un impératif, 2e pers. du sing. Ici c'est simplement : voici.

— ἐγὼ Παῦλος, sans doute comme apôtre, mais aussi : moi Paul, auquel on reproche de ménager la Loi à l'occasion (cf. I, 10; V, 11), moi qui suis Israélite de la race d'Abraham, de la tribu de Benjamin (Rom. XI, 1), qui ai été si ardent pour nos traditions paternelles (Gal. I, 14), qui, par conséquent, ne suis point suspect comme pourrait l'être un gentil converti, d'avoir des préjugés contre les Juifs et contre leur Loi...

— ἐὰν περιτέμνησθε, c'était le pas décisif; celui devant lequel on reculait même après s'être rapproché des Juifs, et que les Galates, du moins dans l'ensemble, n'avaient pas encore fait. Or Paul déclare que s'ils passent outre, le Christ ne leur servira de rien. C'est donc que la circoncision n'était pas envisagée comme une chose indifférente, qu'on pouvait pratiquer dans certains cas pour vivre en paix avec les Juifs, mais comme une condition indispensable au salut. Les docteurs juifs qui consentaient à la différer pour les prosélytes, leur enjoignaient de la recevoir avant de mourir, comme on paye la taxe si l'on veut passer l'eau avant le départ du bateau (*Le Messianisme chez les Juifs*..., p. 286). C'était sans doute parce qu'elle était une sorte de baptême sanglant, regardé peut-être par les faux apôtres comme plus important que le baptême chrétien, que Paul déclare qu'en pareil cas le Christ ne servirait plus de rien. Et il expliquera pourquoi. Sur ce verset M. Loisy déclare : « tout cela est la question même, qui peut se résoudre par oui ou par non selon la signification que l'on attache aux observances ». Tout dépend en effet de cette signification, mais qui peut nous renseigner sur le sens que donnaient à la circoncision les judaïsants opérant chez les Galates, si ce n'est Paul?

Entraîné par l'évidence des textes, Cornely concède ici (sur v. 3) : *contextus docet, de iis agi, qui circumcidi volunt, quia circumcisionem necessariam esse, utique erronee, credunt... ex ea* (*Lege*) *eius nimirum operibus* (*cfr. ad 3, 11*), *iustitiam salutemque se inventuros esse putant.*

3) δέ oppose les deux versets 3 et 4 à l'illusion sous-entendue que Paul veut

ποιῆσαι. [4]κατηργήθητε ἀπὸ Χριστοῦ οἵτινες ἐν νόμῳ δικαιοῦσθε, τῆς χάριτος ἐξεπέσατε. [5]ἡμεῖς γὰρ πνεύματι ἐκ πίστεως ἐλπίδα δικαιοσύνης

détruire. Peut-être les Galates pensaient-ils qu'en se faisaient circoncire sans cesser d'être chrétiens ils se feraient une voie plus facile que celle du judaïsme, plus sûre que celle des simples chrétiens. Paul a brisé par une phrase, mais il va s'expliquer.

— μαρτύρομαι, au sens propre : « je prends à témoin », avec l'accusatif de ce qu'on appelle en témoignage. Dans la *koinè*, l'accusatif tombe, mais le sens de « j'atteste solennellement » (Act. xx, 26) est toujours différent de celui de μαρτυρῶ, « je suis témoin ».

— πάλιν est une allusion soit à l'affirmation équivalente du v. 2, soit aux enseignements de Paul dans son second voyage. — παντὶ ἀνθρώπῳ περιτεμνομένῳ, donc sans aucune exception, naturellement dans les circonstances où sont les Galates, et pour ceux qui se font actuellement circoncire, non pour ceux qui l'auraient été après leur naissance. Ils seront obligés à pratiquer toute la Loi parce que la circoncision est une affiliation à Israël auquel la Loi est imposée depuis que ses pères ont contracté l'alliance. Il en est ainsi de toute loi religieuse, fût-elle nulle. Si on s'engage à la pratiquer, on est tenu par la conscience et l'on pèche quand on manque aux préceptes. Mais pourquoi rappeler ces choses aux Galates? Peut-être les docteurs judaïsants dissimulaient-ils au début l'étendue des obligations assumées. Ou bien serait-ce que les Galates, en partie assimilés aux Phrygiens, étaient séduits par la pensée de verser le sang pour expier et pour s'attirer la faveur divine, ardeur mal inspirée qui s'est manifestée avec tant de fureur dans les mutilations des prêtres de Cybèle et d'Attis et dans les tauroboles? Ils s'imaginaient peut-être que par là ils ne s'engageaient pas à pratiquer toutes les prescriptions légales. Ce partage était assez commun chez les prosélytes. Épictète : « Quand nous voyons un homme être moitié ceci, moitié cela, nous disons : « Il n'est pas Juif, mais « il joue le Juif ». Le brave stoïcien pensait, comme Paul, qu'il faut être sérieusement ce qu'on prétend être (Arrien, II, 9, 19-21).

4) Voici enfin le mot décisif : il s'agit de pauvres égarés qui se justifient dans la Loi, et c'est à eux que Paul en a : οἵτινες ἐν νόμῳ δικαιοῦσθε. Le présent suppose qu'ils sont en train de se faire une justice, du moins dans leur pensée, au moment où ils vont s'imposer le joug de la Loi. Il faut être un intrépide partisan du sens luthérien déclaratif pour traduire avec Sieffert : « vous qui êtes reconnus justes » (als gerecht anerkannt werden), car il s'agit évidemment ici d'un effort frustré qui ne peut être reconnu par Dieu. — κατηργήθητε, ἐξεπέσατε, par cette démarche, s'ils la mettaient à exécution, ils auraient d'un seul coup perdu leurs privilèges de chrétiens (aoristes après un présent qui est en réalité hypothétique, sinon dans la forme; cf. Jo. xv, 6 où la condition est exprimée).

— κατηργήθητε a été rendu par la *Vg.* d'après son sens primitif. Du sens de « rendre inutile, priver de sa force, abolir » est venu pour le passif le sens dérivé de : « être privé de, séparé de », comme a traduit la *Vg.* dans Rom. VII, 2. 6 *solutus esse*. Donc les Galates rompraient l'union avec le Christ. Il n'est pas

à tout homme circoncis qu'il est obligé à observer toute la Loi. 4Vous avez été séparés du Christ, vous qui cherchez votre justification dans la Loi, vous avez été déchus de la grâce. 5 Car pour nous, c'est par l'esprit, en vertu de la foi, que nous attendons l'espérance

douteux que cette union donne au chrétien une vie divine, réalité surnaturelle dont il sera privé par la séparation. Mais il ne semble pas que Paul ait exprimé la perte de cette réalité en disant τῆς χάριτος ἐξεπέσατε, car χάρις, d'après son usage, signifie plutôt la faveur de Dieu que proprement la grâce sanctifiante. Le verbe ἐκπίπτειν indique qu'on sort d'un état (II Pet. III, 17 μὴ... ἐκπέσητε τοῦ ἰδίου στηριγμοῦ) : cf. PLUT *Gracch.* XXI : ἐκπεσεῖν καὶ στέρεσθαι τῆς πρὸς τὸν δῆμον εὐνοίας. Ici il exprime à la fois deux idées, « déchoir et être privé » de la faveur divine. C'est une exacte opposition à ἐν νόμῳ δικαιοῦσθαι : qui cherche sa justice dans la Loi renonce au régime de grâce, où on la reçoit de Dieu par pur don.

5) ἡμεῖς γάρ — on attendrait plutôt ἡμεῖς δέ, « quant à nous ». Mais Paul veut dire davantage; ceux qui sont dans la bonne voie convainquent les autres d'erreur; on peut argumenter d'après eux : « vous vous trompez, *car* nous espérons » etc.

— πνεύματι est, d'après les Grecs, l'Esprit de Dieu qu'ont reçu les Galates (III, 2. 5; IV, 6); d'après les Pères latins en majorité, c'est l'esprit, en tant qu'opposé à la chair, principe des actions chrétiennes, ajouté à notre nature, et par conséquent moins distinct de nous-mêmes que l'Esprit qui dirige les enfants de Dieu. Le choix dans l'interprétation est le plus souvent très malaisé, précisément parce que cet esprit intérieur est une participation de l'Esprit divin (cf. Rom. VIII, 14 ss.). Comme dans V, 16 il s'agit certainement de l'esprit participé, il doit en être de même ici. Car il ne faut pas joindre πνεύματι avec ἐκ πίστεως comme si c'était l'Esprit donné ensuite de la foi; ce sont deux principes d'opération distincts (même *Sieffert* et *Corn.* qui tiennent pour l'Esprit de Dieu), l'esprit marquant l'énergie impulsive, la foi assurant la conviction qui est à la base de la vie chrétienne. — ἀπεκδεχόμεθα « nous attendons avec une grande tension »; cf. Rom. VIII, 19. 23. 25, passage parallèle à celui-ci, et où ἐλπίς (Rom. VIII, 24) est pris au sens objectif. Il est impossible en effet de prendre ἀπεκδεχόμεθα comme synonyme de ἔχομεν, « nous avons », auquel cas l'espérance pourrait être la vertu. Ce qu'on attend c'est une réalité, l'objet de l'espérance. Nous disons de même les espérances éternelles. Sur cet usage de ἐλπίς pour la chose espérée, cf. Tit. II, 13 προσδέχεσθαι τὴν μακαρίαν ἐλπίδα, II Macch. VII, 14 τὰς ὑπὸ τοῦ Θεοῦ προσδοκᾶν ἐλπίδας, cf. Col. I, 5; Hebr. VI, 18. Ce point assuré, quelle modification pour ἐλπίδα résulte du génitif δικαιοσύνης? La justice ne peut être la chose espérée par un chrétien, car la justification dans la doctrine de Paul est l'entrée dans la vie chrétienne. Il n'y a pas de justification eschatologique dans ses textes, pas même Rom. V, 19 (cf. *Comm. Rom.*, p. 131, 134 ss.). Il faudra donc qu'ici δικαιοσύνης soit un gén. subjectif, l'espérance qui est celle de la justice, que la justice fait espérer. On ne trouve jamais dans Paul la justice comme synonyme de la vie éternelle. La gradation de M. Loisy : « la justice espérée, la justice

ποιῆσαι. [4]κατηργήθητε ἀπὸ Χριστοῦ οἵτινες ἐν νόμῳ δικαιοῦσθε, τῆς χάριτος ἐξεπέσατε. [5]ἡμεῖς γὰρ πνεύματι ἐκ πίστεως ἐλπίδα δικαιοσύνης

détruire. Peut-être les Galates pensaient-ils qu'en se faisaient circoncire sans cesser d'être chrétiens ils se feraient une voie plus facile que celle du judaïsme, plus sûre que celle des simples chrétiens. Paul a brisé par une phrase, mais il va s'expliquer.

— μαρτύρομαι, au sens propre : « je prends à témoin », avec l'accusatif de ce qu'on appelle en témoignage. Dans la *koinè*, l'accusatif tombe, mais le sens de « j'atteste solennellement » (Act. xx, 26) est toujours différent de celui de μαρτυρῶ, « je suis témoin ».

— πάλιν est une allusion soit à l'affirmation équivalente du v. 2, soit aux enseignements de Paul dans son second voyage. — παντὶ ἀνθρώπῳ περιτεμνομένῳ, donc sans aucune exception, naturellement dans les circonstances où sont les Galates, et pour ceux qui se font actuellement circoncire, non pour ceux qui l'auraient été après leur naissance. Ils seront obligés à pratiquer toute la Loi parce que la circoncision est une affiliation à Israël auquel la Loi est imposée depuis que ses pères ont contracté l'alliance. Il en est ainsi de toute loi religieuse, fût-elle nulle. Si on s'engage à la pratiquer, on est tenu par la conscience et l'on pèche quand on manque aux préceptes. Mais pourquoi rappeler ces choses aux Galates? Peut-être les docteurs judaïsants dissimulaient-ils au début l'étendue des obligations assumées. Ou bien serait-ce que les Galates, en partie assimilés aux Phrygiens, étaient séduits par la pensée de verser le sang pour expier et pour s'attirer la faveur divine, ardeur mal inspirée qui s'est manifestée avec tant de fureur dans les mutilations des prêtres de Cybèle et d'Attis et dans les tauroboles? Ils s'imaginaient peut-être que par là ils ne s'engageaient pas à pratiquer toutes les prescriptions légales. Ce partage était assez commun chez les prosélytes. Épictète : « Quand nous voyons un homme être moitié ceci, moitié cela, nous disons : « Il n'est pas Juif, mais « il joue le Juif ». Le brave stoïcien pensait, comme Paul, qu'il faut être sérieusement ce qu'on prétend être (Arrien, II, 9, 19-21).

4) Voici enfin le mot décisif : il s'agit de pauvres égarés qui se justifient dans la Loi, et c'est à eux que Paul en a : οἵτινες ἐν νόμῳ δικαιοῦσθε. Le présent suppose qu'ils sont en train de se faire une justice, du moins dans leur pensée, au moment où ils vont s'imposer le joug de la Loi. Il faut être un intrépide partisan du sens luthérien déclaratif pour traduire avec Sieffert : « vous qui êtes reconnus justes » (als gerecht anerkannt werden), car il s'agit évidemment ici d'un effort frustré qui ne peut être reconnu par Dieu. — κατηργήθητε, ἐξεπέσατε, par cette démarche, s'ils la mettaient à exécution, ils auraient d'un seul coup perdu leurs privilèges de chrétiens (aoristes après un présent qui est en réalité hypothétique, sinon dans la forme ; cf. Jo. xv, 6 où la condition est exprimée).

— κατηργήθητε a été rendu par la *Vg.* d'après son sens primitif. Du sens de « rendre inutile, priver de sa force, abolir » est venu pour le passif le sens dérivé de : « être privé de, séparé de », comme a traduit la *Vg.* dans Rom. vii, 2. 6 *solutus esse*. Donc les Galates rompraient l'union avec le Christ. Il n'est pas

à tout homme circoncis qu'il est obligé à observer toute la Loi. 4Vous avez été séparés du Christ, vous qui cherchez votre justification dans la Loi, vous avez été déchus de la grâce. 5 Car pour nous, c'est par l'esprit, en vertu de la foi, que nous attendons l'espérance

douteux que cette union donne au chrétien une vie divine, réalité surnaturelle dont il sera privé par la séparation. Mais il ne semble pas que Paul ait exprimé la perte de cette réalité en disant τῆς χάριτος ἐξεπέσατε, car χάρις, d'après son usage, signifie plutôt la faveur de Dieu que proprement la grâce sanctifiante. Le verbe ἐκπίπτειν indique qu'on sort d'un état (II Pet. III, 17 μὴ... ἐκπέσητε τοῦ ἰδίου στηριγμοῦ) : cf. Plut *Gracch.* XXI : ἐκπεσεῖν καὶ στέρεσθαι τῆς πρὸς τὸν δῆμον εὐνοίας. Ici il exprime à la fois deux idées, « déchoir et être privé » de la faveur divine. C'est une exacte opposition à ἐν νόμῳ δικαιοῦσθαι : qui cherche sa justice dans la Loi renonce au régime de grâce, où on la reçoit de Dieu par pur don.

5) ἡμεῖς γάρ — on attendrait plutôt ἡμεῖς δέ, « quant à nous ». Mais Paul veut dire davantage; ceux qui sont dans la bonne voie convainquent les autres d'erreur; on peut argumenter d'après eux : « vous vous trompez, *car* nous espérons » etc.

— πνεύματι est, d'après les Grecs, l'Esprit de Dieu qu'ont reçu les Galates (III, 2. 5; IV, 6); d'après les Pères latins en majorité, c'est l'esprit, en tant qu'opposé à la chair, principe des actions chrétiennes, ajouté à notre nature, et par conséquent moins distinct de nous-mêmes que l'Esprit qui dirige les enfants de Dieu. Le choix dans l'interprétation est le plus souvent très malaisé, précisément parce que cet esprit intérieur est une participation de l'Esprit divin (cf. Rom. VIII, 14 ss.). Comme dans V, 16 il s'agit certainement de l'esprit participé, il doit en être de même ici. Car il ne faut pas joindre πνεύματι avec ἐκ πίστεως comme si c'était l'Esprit donné ensuite de la foi; ce sont deux principes d'opération distincts (même *Sieffert* et *Corn.* qui tiennent pour l'Esprit de Dieu), l'esprit marquant l'énergie impulsive, la foi assurant la conviction qui est à la base de la vie chrétienne. — ἀπεκδεχόμεθα « nous attendons avec une grande tension »; cf. Rom. VIII, 19. 23. 25, passage parallèle à celui-ci, et où ἐλπίς (Rom. VIII, 24) est pris au sens objectif. Il est impossible en effet de prendre ἀπεκδεχόμεθα comme synonyme de ἔχομεν, « nous avons », auquel cas l'espérance pourrait être la vertu. Ce qu'on attend c'est une réalité, l'objet de l'espérance. Nous disons de même les espérances éternelles. Sur cet usage de ἐλπίς pour la chose espérée, cf. Tit. II, 13 προσδέχεσθαι τὴν μακαρίαν ἐλπίδα, II Macch. VII, 14 τὰς ὑπὸ τοῦ Θεοῦ προσδοκᾶν ἐλπίδας, cf. Col. I, 5; Hebr. VI, 18. Ce point assuré, quelle modification pour ἐλπίδα résulte du génitif δικαιοσύνης? La justice ne peut être la chose espérée par un chrétien, car la justification dans la doctrine de Paul est l'entrée dans la vie chrétienne. Il n'y a pas de justification eschatologique dans ses textes, pas même Rom. V, 19 (cf. *Comm. Rom.*, p. 131, 134 ss.). Il faudra donc qu'ici δικαιοσύνης soit un gén. subjectif, l'espérance qui est celle de la justice, que la justice fait espérer. On ne trouve jamais dans Paul la justice comme synonyme de la vie éternelle. La gradation de M. Loisy : « la justice espérée, la justice

μονὴ οὐκ ἐκ τοῦ καλοῦντος ὑμᾶς. [9] μικρὰ ζύμη ὅλον τὸ φύραμα ζυμοῖ. [10] ἐγὼ πέποιθα εἰς ὑμᾶς ἐν κυρίῳ ὅτι οὐδὲν ἄλλο φρονήσετε· ὁ δὲ ταράσσων ὑμᾶς βαστάσει τὸ κρίμα, ὅστις ἐὰν ᾖ. [11] Ἐγὼ δέ, ἀδελφοί, εἰ περιτομὴν ἔτι

ne pas rester fidèles à son évangile. Cette (ἡ au sens démonstratif, Vg. *haec*) suggestion qui les arrête dans la bonne voie n'est pas de celui qui les appelle, c'est-à-dire de Dieu, car c'est lui qui appelle; cf. I, 6. Le présent καλοῦντος ne s'explique pas parce que l'appel est éternel de la part de Dieu, cf. καλέσαντος (I, 6); mais parce que la métaphore du stade suppose l'invitation aux coureurs durant tant que la course n'est pas terminée, comme la marche dans I Thess. II, 12 (cf. Phil. III, 14, et encore le présent I Thess. V, 24). Sieffert et Cornely préfèrent regarder ὁ καλῶν presque comme un substantif, *vocator*.

Zahn a donné une interprétation nouvelle des vv. 7 et 8. Il tient pour authentique la leçon μηδενὶ πείθεσθε après πείθεσθαι, et lit ἡ πεισμονή. Le sens serait : « Vous couriez bien, qui vous a empêchés? Quant à ne pas obéir à ce qui est vérité, n'obéissez à personne en cela, laquelle facilité ne vient pas de celui qui vous appelle ». Mais la variante *nemini consenseritis* de l'ancienne latine ne figure que dans le ms. G (sous la forme d'un second πείθεσθαι) par l'influence latine. On ne peut rien bâtir là-dessus, non plus que sur l'omission de οὐκ au v. 8, qui paraît purement latine.

9) C'est une manière de proverbe, aussi dans I Cor. V, 6. A prendre simplement le rôle du levain, c'est le symbole de l'action exercée par une quantité peu considérable, mais énergique, sur une masse inerte. Sauf dans Mt, XIII, 33 et Lc. XIII, 20 s. (parabole du levain) où le règne de Dieu est comparé au levain par une simple comparaison-parabole, le levain est le symbole d'une influence mauvaise; dans les idées anciennes — assez conformes aux nôtres, — la fermentation est une corruption. Mais que représente ici le levain? Les opinions sont en balance, depuis les Pères. Les uns disent : un point de doctrine fausse accepté, vous serez amenés à prendre toute la doctrine judaïsante (*Chrys. Théoph. Luther, Lips. Sief.*). Pour les autres (*Théodoret, Jér. Aug. Corn. Zahn* etc.), le levain représente les agitateurs, ou plutôt les Galates déjà séduits et devenus judaïsants. Cette dernière opinion paraît certaine. Assurément le levain peut représenter une mauvaise doctrine ou une mauvaise pratique, mais son influence ne s'étendrait pas sur la bonne doctrine elle-même pour la contaminer, car cela est impossible; elle l'éliminerait plutôt (V, 4). Dire que l'adoption d'un point entraînera l'adoption du tout, c'est sortir de la comparaison du levain qui exige que la masse soit contaminée, c'est-à-dire les esprits ou les cœurs influencés par la mauvaise doctrine. Et cette perversion est toujours l'œuvre de ceux qui prêchent ou pratiquent le mal (même dans Mc. VIII, 15 ou Mt. XVI, 6). C'est donc en eux que s'incarne le levain, comme d'ailleurs dans I Cor. V, 6. D'autant que les judaïsants, d'après V, 3, commençaient par la circoncision, ce qui n'était pas un point de peu d'importance. L'intention de Paul est donc qu'on ne ferme pas les yeux sous prétexte que l'erreur est encore peu répandue.

10) πέποιθα ramène πείθεσθαι, mais dans un sens différent. Paul exprime éner-

suggestion ne vient pas de celui qui vous appelle. 9 Un peu de levain fait fermenter toute la pâte. 10 J'ai confiance en vous dans le Seigneur que vous n'aurez pas d'autre pensée; mais celui qui vous trouble, quel qu'il soit, portera sa condamnation. 11 Pour moi, frères, si je prêche encore la circoncision, pourquoi suis-je encore persé-

giquement ce qu'il espère personnellement du plus grand nombre, dans les églises comme corps; εἰς ὑμᾶς, comme II Cor. VIII, 22 πεποιθήσει πολλῇ τῇ εἰς ὑμᾶς, dans d'autres cas avec ἐπί, II Cor. II, 3; II Thess. III, 4 (avec ἐν Κυρίῳ). L'Apôtre aime donc à exprimer sa confiance, éveillant ainsi dans les cœurs une généreuse correspondance à l'estime témoignée. — ἐν Κυρίῳ ne signifie pas seulement qu'il a confiance dans le secours du Seigneur, mais comme ἐν Κυρίῳ est après εἰς ὑμᾶς, que le sentiment de leur unité commune dans le Seigneur est un élément d'assurance. — ὅτι οὐδὲν ἄλλο est une expression vague, résultant peut-être de l'embarras que Paul a avoué ouvertement (IV, 20); veut-il dire : « pas autrement que je ne vous l'ai expliqué », ou : « pas autrement que vous ne pensiez au début », ou : « pas autrement que moi sur le danger de la propagande judaïsante »? ce dernier sens est celui qui reste le plus dans le contexte, d'autant que φρονήσετε indique une inclination pratique en même temps qu'une conviction. Paul tient beaucoup à l'unité dans les sentiments entre chrétiens (cf. Rom. XII, 16).

Estime et confiance pour les Galates n'excluent pas la sévérité envers les meneurs. Sur la portée de ὅστις ἐὰν ᾖ, voir l'*Introduction*, p. LII. Ce ne doit pas être une personne déterminée. Paul se garde d'avance contre tous les noms qu'on pourrait mettre en avant et lui opposer. Et s'il avait quelqu'un en vue, ce ne serait point un chrétien dont il estimerait la personne; c'est un faux frère qui sera condamné au jugement de Dieu.

κρίμα en effet c'est la condamnation définitive (Rom. II, 3; III, 8; I Cor. XI, 29). La condamnation divine pèse sur le coupable qui la portera (βαστάσει) comme un fardeau. C'est la position des condamnés qui marchent courbés dans les sculptures médiévales du jugement dernier.

11) Nouvelle allusion à des faits inconnus par ailleurs, moins obscure cependant. Les Pères ont lu entre les lignes, et leur explication demeure la seule vraisemblable. La meilleure manière de troubler les Galates, de la part des judaïsants, était d'alléguer l'autorité de Paul lui-même en faveur de la circoncision. Cette machination avait sa vraisemblance, puisque l'Apôtre avait fait circoncire Timothée. Nous connaissons ce fait par les Actes (XVI, 3); peut-être ne demeura-t-il pas isolé. Ce n'était dans sa pensée qu'une manière de faciliter la prédication de l'Évangile, circoncision ou incirconcision étant choses indifférentes. Mais il était aisé de donner à cette largeur de vues le sens de l'attachement à la Loi par principe, et Paul a dû se tenir en garde contre cette interprétation et éviter de lui fournir d'autres prétextes. Ce n'était toujours pas « prêcher » la circoncision, ce qui impliquerait une propagande religieuse comme lorsqu'on disait « prêcher (κηρύσσειν Mc. I, 38 etc.) le règne de Dieu ». Mais les adversaires de Paul ne reculaient pas devant cette

κηρύσσω, τί ἔτι διώκομαι; ἄρα κατήργηται τὸ σκάνδαλον τοῦ σταυροῦ. 12 Ὄφελον καὶ ἀποκόψονται οἱ ἀναστατοῦντες ὑμᾶς.

confusion volontaire. Alors il les convainc d'imposture par le v. 11. — ἐγὼ δέ, opposition peu sensible, « et quant à moi », probablement parce qu'on le mettait en scène. — ἔτι peut s'entendre de deux manières. Si Paul parle pour son compte, « encore » signifie depuis sa conversion, car depuis cette époque il n'a pas ce qui s'appelle prêché la circoncision. Mais peut-être Paul reproduit la calomnie telle quelle : si, comme ils disent, je prêche encore la circoncision, c'est-à-dire, si je continue encore... et ce sens correspond mieux au second ἔτι qui s'applique incontestablement au temps présent : pourquoi suis-je *encore* persécuté? En effet, les Juifs plus ou moins tolérants pour les chrétiens judaïsants qui conservaient la circoncision, reprochent surtout à Paul de prêcher l'abrogation de la Loi (Act. XXI, 28).

Non seulement, continue Paul, je ne serais pas persécuté, mais tout serait réglé à la satisfaction des Juifs, ils ne viendraient plus se buter sur le scandale de la croix, ne se verraient plus obligés d'attendre leur salut de la mort ignominieuse du Christ. Que le Messie puisse être destiné à souffrir dans une période préliminaire, on pouvait le supporter; mais son rôle était de vaincre; la mort expiatrice de Jésus, telle que la prêchait Paul, était encore le scandale de Tryphon dans sa controverse avec saint Justin (*Le Messianisme chez les Juifs*, p. 239 ss.). On eût donc pu reconnaître Jésus ressuscité pour le Messie, à condition de glisser sur ses souffrances, tandis que Paul y voyait le point essentiel de la Rédemption. Chercher son salut dans la circoncision, c'était donc écarter le scandale de la croix. Cette perception si nette du point sensible, douloureux pour le judaïsme, est à la gloire éternelle du génie de Paul. M. Loisy croit l'abaisser par un jeu de mots puéril : « Ce qui est vrai dans cet argument n'est pas que les judaïsants mettent dans la circoncision le principe du salut et suppriment tout à fait le scandale de la croix, mais que Paul intensifie le scandale et qu'il s'attire la persécution par un enseignement qui détruit le prestige et l'autorité de la Loi ». Il faudra sans doute revenir à la Loi pour faire cesser le scandale « intensifié »!

— ἄρα indique une conclusion à éviter dans I Cor. v, 10; XV, 14. 15. 18; II Cor. I, 17; c'est la logique de l'ironie : donc il n'y a pas à se gêner! — κατήργηται est traduit dans la Vg. *evacuatum est*, mais Jér. préfère avec raison *cessavit*.

L'interprétation des Pères que nous avons donnée sans hésiter est encore celle du plus grand nombre, même parmi les critiques indépendants (*Bousset, Lips.*). Cependant Sieffert, tout en reconnaissant qu'elle se déduit naturellement du texte, objecte qu'elle est invraisemblable. Raisons : la calomnie eût été trop mal appuyée, trop aisée à découvrir; les judaïsants combattaient Paul plutôt qu'ils ne s'appuyaient sur lui; s'ils l'avaient fait, l'Apôtre eût dû démentir plus clairement. Mais ces raisons ont peu de force et se neutralisent. C'est parce que la calomnie était trop osée que Paul l'exécute d'un mot, sans engager une longue controverse; les judaïsants pour miner l'influence de Paul ont cru élégant de le mettre en contradiction avec lui-

cuté? En effet le scandale de la croix n'aurait plus d'objet. 12 Qu'ils se fassent donc encore mutiler, ceux qui vous bouleversent!

même. La meilleure défense de l'interprétation traditionnelle, c'est qu'elle donne un sens très plein et très satisfaisant à des mots qui sont visiblement combinés pour produire un grand effet. Voici d'ailleurs le sens de Sieffert: « Si je voulais m'inspirer de vos vues judaïsantes au point de prêcher encore la nécessité de la circoncision que j'ai tenue auparavant, j'abandonnerais le principe pour lequel je suis persécuté, car je le considère, si choquant qu'il soit pour les Juifs, pour inséparable de la prédication de la Croix ». On voit que ce sont les mêmes présupposés religieux, mais tout prend un air de banalité qui est une précieuse confirmation pour l'opinion exposée plus haut.

12) Le sens de ce verset était parfaitement clair pour les Pères, grecs et latins. C'est une boutade, ou si l'on veut un sarcasme. Que ces fanatiques de la circoncision imitent donc, si cela leur plaît, les fanatiques du culte de Cybèle, et qu'ils se mutilent complètement, si cela leur fait plaisir! Εἰ βούλονται, μὴ περιτεμνέσθωσαν μόνον, ἀλλὰ καὶ περικοπτέσθωσαν (*Chrys.*).

La plaisanterie a paru un peu grosse aux théologiens réformés, et les catholiques n'ont pas voulu paraître moins jaloux de l'honneur de l'Apôtre, d'autant que le latin *abscindantur* paraissait autoriser une autre traduction que « se châtrer ». Aujourd'hui encore, Schaefer et Ramsay l'entendent du retranchement de la société des fidèles.

Il n'y a qu'à s'en tenir au sens des mots, plus impressionnant dans un pays où la mutilation volontaire était un rite religieux d'expiation dans le culte de Cybèle. Augustin, toujours charitable, imagine que l'Apôtre désire « qu'ils deviennent eunuques pour le règne des cieux »; Jérôme, moins hostile à une vivacité lâchée pour le bon motif, a vu dans ces paroles « moins de colère contre les adversaires que d'amour pour les églises de Dieu ». Et c'est sans doute la vérité. Une plaisanterie, même acerbe, ne doit pas être prise trop au sérieux, encore moins au tragique.

— ὄφελον, pour ὤφελον, avait d'abord sa valeur propre : « je voudrais », mais ce n'était plus dans la *koinè* qu'une interjection marquant le désir d'une chose qui ne devait probablement pas se réaliser. Tel était du moins l'usage commun, car dans II Cor. XI, 1 le désir est sincère et accompagné d'espérance. Ordinairement le verbe qui suit est à l'indicatif (I Cor. IV, 8; II Cor. XI, 1; Apoc. III, 15); le futur est rare et passait pour un solécisme (LUCIEN, *Soléc.* ou *Pseudosophistes* 1) — καί indique quelque chose de plus : qu'ils fassent mieux! — ἀποκόψονται est manifestement à la voix moyenne; si les judaïsants étaient mutilés par d'autres, ce serait une peine cruelle qui leur serait infligée, et non point cet excès de logique que Paul leur souhaite ironiquement. La castration était imposée comme châtiment ou dans des vues d'égoïsme utilitaire, mais la castration religieuse devait être volontaire, encore qu'on y fût amené par une sorte de fureur organisée par les prêtres de Cybèle en vue du recrutement de leur corporation. Pour la juxtaposition de περιτέμνειν et de ἀποκόπτειν, cf. Dion Cass. LXXIX, 11 et Diod. III, 31 (*Light.*).

— ἀναστατοῦν est plus fort que ταράσσειν. Les judaïsants comme groupe met-

13 Ὑμεῖς γὰρ ἐπ' ἐλευθερίᾳ ἐκλήθητε, ἀδελφοί· μόνον μὴ τὴν ἐλευθερίαν εἰς ἀφορμὴν τῇ σαρκί, ἀλλὰ διὰ τῆς ἀγάπης δουλεύετε ἀλλήλοις. 14 ὁ γὰρ

tent le désordre, bouleversent les âmes ; cf. Act. XVII, 6 ; XXI, 38. Ce verbe a remplacé ἀνάστατον ποιεῖν, « chasser de chez soi » et passait pour propre à la Bible ; il a été trouvé dans un papyrus de l'an 41 ap. J.-C μὴ ἵνα ἀναστατώσῃς ἡμᾶς, « ne nous expulse pas » (BGU IV, **1079**, 20, dans *MM.*). Comme l'exilé était le type du déraciné, l'ἀνάστατος était instable, facile à renverser, d'où le sens de bouleverser, qui est celui du N. T. et d'un papyrus du IIe-IIIe s. ap. J.-C. (Oxy. I, **119**, 10 dans *MM.*). Les beaux développements de Chrys. sur le sens d'expulser ne sont donc pas d'une exégèse littérale.

C'est sur ce trait que Paul s'arrête. Et il est aussi en situation que pittoresque. On ne pouvait dire en termes plus forts que l'adoption du judaïsme eût été pour les gentils convertis un retour au paganisme, ou du moins un degré vers ce retour. Les judaïsants ne s'en doutaient pas, mais l'Apôtre voyait clair. M. Loisy (sur IV, 3, p. 163), souvent moins juste pour Paul, a dit très bien : « Le trait est digne de remarque : c'est un de ceux qui font le plus d'honneur à la perspicacité géniale de l'Apôtre, et en même temps l'un des plus extraordinaires de la part d'un homme qui avait été élevé dans le judaïsme. Il ne se comprend que chez un Juif de la dispersion qui avait observé d'assez près l'économie des cultes païens et qui avait vu, sans étude ni recherche, combien l'économie nationale du culte juif ressemblait à celle de toutes les religions du monde et convenait peu à une religion de salut éternel. » — Il faut seulement se demander pourquoi Paul fut le seul juif de la dispersion à tirer cette conséquence, et si l'on s'en tient à la source d'information qu'est son propre témoignage, cette perspicacité ne lui vint pas de son génie, mais de la lumière de Jésus-Christ.

TROISIÈME PARTIE : RECOMMANDATIONS POUR LA VIE CHRÉTIENNE (V, 13-VI, 10).

Le mélange d'exhortations pratiques et de considérations spéculatives allait de soi dans cette épître visant un but déterminé, et la soudure est même difficile à discerner. Car cette exhortation est encore un argument pour le thème principal. Paul a donné les raisons décisives qui doivent empêcher un chrétien d'embrasser le judaïsme. Mais l'attrait des Galates pour la Loi était peut-être en partie le désir d'une règle, l'aspiration à pratiquer le bien dont la Loi traçait les lignes. L'Apôtre montre ici comment ces instincts généreux trouvent leur satisfaction dans la vie chrétienne, par la charité qui est toute la loi, par la vie de l'esprit, opposée à tout ce qui est sensualité païenne, et qui procure le véritable épanouissement des vertus. Cette leçon morale prend son départ au point où la leçon dogmatique était arrivée : les Galates sont libres, non pour abuser de la liberté, mais pour pratiquer sans la Loi de Moïse des vertus plus hautes et d'un élan plus assuré. Rien n'indique qu'il y ait eu un parti de fidèles versant dans la licence sous prétexte de liberté ;

13 Car vous avez été appelés à la liberté, frères; pourvu que la liberté ne serve pas de prétexte à la chair, mais que par la charité vous soyez les serviteurs les uns des autres. 14 Car on accomplit

mais c'était le reproche ordinaire qu'on faisait à la doctrine de Paul (Rom. III, 8; VI, 1); il était bon de ne pas paraître l'ignorer.

V, 13-15. A ELLE SEULE LA CHARITÉ REMPLIT LA LOI. — Paul a prêché la liberté, mais non pas l'égoïsme; que le chrétien cherche la servitude, soit, si c'est celle de la charité. Alors il accomplit toute la loi.

13) γάρ ne veut pas dire que la doctrine de ce verset résulte du précédent; c'est une reprise du sujet pour lui donner un développement en harmonie avec le thème dogmatique. Le verset rappelle dans les termes le v. 1, mais pour définir la liberté que le Christ nous a donnée. Le principe est maintenu : ἐκλήθητε avec ἐπί; vous avez été appelés au christianisme pour vivre en liberté, cf. I Thess. IV, 7. — μόνον μή restriction sans verbe exprimé (cf. Mt. XXVI, 5), selon l'usage des Grecs après le μή prohibitif. — ἀφορμή mot propre à Paul dans le N. T. se trouve dans les papyrus et inscriptions avec les sens de « excitation, occasion, prétexte ». Ici « bonne occasion » (cf. Rom. VII, 8. 11). La chair est comme une personne toujours disposée à s'émanciper si elle n'est pas contenue : la liberté lui ouvre la porte. Le phénomène est bien connu. Lorsque la constitution des Jeunes Turcs fut proclamée sous le nom de « liberté », il fallut expliquer publiquement dans les rues de Jérusalem que cette liberté n'autorisait pas la violation des droits ni de la morale; cf. l'édit d'un éparque d'Égypte (P. Oxy. I, **34** (III), 12 ss., en 127 ap. J.-C.) τοὺ[ς] διὰ ἀπειθίαν κ[αὶ] ὡς ἀφορμὴν ζητοῦντας ἁμαρτημάτω[ν] τειμωρήσομαι (*MM.*). — Sur la σάρξ cf. Rom. VIII, 4 ss., c'est l'instinct inférieur toujours disposé à se satisfaire librement, ce qu'il y a de plus bas dans l'amour-propre et l'égoïsme; aussi Paul lui oppose-t-il la charité, qui entre les chrétiens fonde un véritable service : soyez serviteurs les uns des autres, non pas que la justice vous y oblige, mais la charité vous y incline, et c'était bien la pensée de Celui qui est venu pour servir (Mc. X, 45). Paul a traité avec plus d'ampleur ce thème de la servitude chrétienne, Rom. VI, 15 ss.; cf. I Pet. II, 16 ὡς ἐλεύθεροι καὶ μὴ ὡς ἐπικάλυμμα ἔχοντες τῆς κακίας τὴν ἐλευθερίαν, ἀλλ' ὡς θεοῦ δοῦλοι. C'est tout le programme de l'Église catholique contre les intempérances gnostiques, montanistes, quiétistes, qui s'abritaient sous la prétendue liberté de l'esprit. La sujétion que s'impose la charité est le meilleur remède.

14) Même pensée, Rom. XIII, 8, mais ici avec plus d'emphase. Il y a une opposition voulue entre ὁ πᾶς νόμος, toute la loi, qui comprend cependant tant d'articles, et ἐν ἑνὶ λόγῳ, dans un seul commandement! — πεπλήρωται, au parfait, la loi a déjà reçu satisfaction, elle a été complètement obéie (comme πεπλήρωκεν Rom. XIII, 8).

— ἐν τῷ au neutre, pour dire : dans le passage qui suit (Lév. XIX, 18). Le prochain qu'avait en vue le texte cité était l'Israélite. Mais nous savons qu'en Jésus-Christ il n'y a plus ni Juif, ni gentil, etc. (III, 28 ss.); tout homme est donc le prochain. Toute cette pensée est concise jusqu'à l'obscurité; elle est

πᾶς νόμος ἐν ἑνὶ λόγῳ πεπλήρωται, ἐν τῷ Ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν. [15]εἰ δὲ ἀλλήλους δάκνετε καὶ κατεσθίετε, βλέπετε μὴ ὑπ' ἀλλήλων ἀναλωθῆτε. [16]Λέγω δέ, πνεύματι περιπατεῖτε καὶ ἐπιθυμίαν σαρκὸς οὐ μὴ τελέσητε. [17]ἡ γὰρ σὰρξ ἐπιθυμεῖ κατὰ τοῦ πνεύματος, τὸ δὲ πνεῦμα κατὰ τῆς σαρκός, ταῦτα γὰρ ἀλλήλοις ἀντίκειται, ἵνα μὴ ἃ ἐὰν

expliquée dans Rom. XIII, 9. La loi, comme règle de la vie morale, peut se réduire au Décalogue, et le Décalogue est résumé dans l'amour du prochain. Pas plus ici que dans l'épître aux Romains Paul ne parle de l'amour de Dieu qui était bien le principal (Mc. XII, 28 ss.). C'est qu'il est supposé par la foi chrétienne elle-même, avant toute conception de vie pratique.

15) A une charité parfaite, Paul oppose des désordres extrêmes. On dirait les Galates divisés en partis qui se déchiraient mutuellement. Les métaphores « mordre, manger », les comparent à des bêtes féroces. S'ils en venaient là, ce serait la ruine complète des églises. Nous ignorons ce qu'il en était; les dissensions religieuses avaient sans doute engendré de véritables haines, et c'est pour cela qu'après avoir prêché l'unité, et dans le but de la maintenir, l'Apôtre exhorte à la charité. Chrysostome est d'avis que le désordre était réel quoique Paul, par indulgence, le donne comme une hypothèse.

16-25. Les œuvres de la chair et le fruit de l'esprit. — Le meilleur commentaire de ce passage est dans l'épître aux Romains, VIII, 1 ss. Dans cette épître, l'opposition entre la vie selon l'esprit et la vie selon chair marque le changement opéré par l'action du Christ. Avant d'être à Lui, l'homme est le théâtre d'une lutte acharnée entre la chair, représentant les instincts de jouissance et l'égoïsme de l'homme, dominé par l'action du péché depuis la chute d'Adam, et d'autre part la simple raison humaine, à laquelle la Loi ne donne aucun secours efficace. Par l'union à Jésus tout change. Le chrétien est conduit par son Esprit, et il possède habituellement en lui-même un principe spirituel qui mène courageusement et victorieusement la lutte contre la chair (cf. *Commentaire,* surtout sur VIII, 2. 8. 9). La même lutte est décrite ici, sans qu'il soit question d'une situation antérieure, d'autant que dès leur conversion les Galates ont pu apprécier l'action de l'Esprit (III, 2 ss.). On voit donc ici moins clairement que l'esprit, remplaçant la raison (νοῦς) ou plutôt la fortifiant dans la bataille, est réellement déposé dans l'homme. Cependant il ressort de l'opposition entre la chair et l'esprit que ce sont deux puissances qui agissent dans l'homme comme lui étant appropriées. Le principe de l'opposition irréductible une fois posé, l'Apôtre expose successivement les œuvres de la chair et le fruit de l'esprit.

16) λέγω δέ montre bien que le verset ne se soude pas étroitement au précédent. Paul avait mis en garde au v. 13 contre les entreprises de la chair, et, à la liberté qui menaçait de devenir licence, il avait opposé la servitude volontaire de la charité, dont il avait dit la suprême importance, dénonçant d'un mot les vices contraires. Il revient maintenant à la chair dont l'adversaire propre est l'esprit. Non que la chair soit le corps, mais parce que la vie sensitive, danger permanent même pour le chrétien, appartient à l'âme en

toute la Loi dans un seul précepte, à savoir : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même ». [15]Mais si vous vous mordez et dévorez les uns les autres, prenez garde d'être réduits à rien les uns par les autres. [16]Or je vous dis : marchez en esprit, et vous ne donnerez pas satisfaction aux désirs de la chair. [17]Car la chair convoite contre l'esprit, et l'esprit contre la chair; ce sont des [principes] opposés l'un à l'autre, de sorte que vous ne faites pas ce que vous

tant que puissance engagée dans le corps. Cette chair a son impulsion propre, son désir qui sera mieux expliqué par ses œuvres. Quant à l'esprit, on ne saurait définir par notre seul verset si c'est l'Esprit de Dieu agissant dans l'homme ou participé dans l'homme; nous penchons pour ce dernier sens d'après la suite. — περιπατεῖτε signifie la condition morale; dans πνεύματι le datif nous paraît indiquer « sous la direction de l'esprit », ce qui est conforme à la métaphore de « marcher »; c'est donc le datif de la norme; cf. v, 25.

— οὐ μὴ τελέσητε, l'impératif eût été possible (*Aug. : ne perfeceritis*); mais l'aor. subj. après οὐ μή est employé plusieurs fois dans le N. T., comme dans le grec classique, d'une chose qui ne se fera pas, et non d'une chose qu'il ne faut pas faire. Paul exprime ici la confiance que ceux qui vivent sous la direction de l'esprit, s'ils éprouvent le désir de la chair, c'est-à-dire la tentation du moins la refréneront à temps.

17) Ce serait une erreur assez lourde de voir dans ce verset une ébauche du tableau dramatique tracé par Paul dans Rom. VII, 15 ss.; dans les deux endroits il y a lutte et embarras de la volonté (ici θέλητε), mais les principes en lutte ne sont pas les mêmes. L'épître aux Romains ne met aux prises que les facultés humaines dans l'homme avant l'acte de foi, ici il y a déjà en jeu une force divine, l'acte de foi est accompli. Les protestants en concluent que l'esprit est donc « évidemment » l'Esprit de Dieu. Mais dans un autre passage (Rom. VIII, 1 ss.), celui-là vraiment parallèle au nôtre, l'esprit est incontestablement acquis à l'homme comme un élément propre permanent, c'est-à-dire que, comme il est dit ailleurs, l'homme est devenu spirituel, πνευματικός (I Cor. II, 13). Il y a donc entre les facultés humaines et l'Esprit de Dieu ce moyen terme qui est l'esprit participé, et que la théologie catholique nomme la grâce. C'est ici le sens le plus naturel, puisque les puissances sont affrontées dans l'homme, et si la chair désire contre la règle de l'esprit, l'esprit aussi désire contre la chair; ἀλλήλοις indique que l'opposition est entre des principes qui sont en quelque manière du même ordre, des rivaux qui peuvent engager la lutte; ce qui serait bien étrange de la chair contre l'Esprit de Dieu. — ταῦτα γάρ (*Nestle, Vg.*) fait de l'opposition la raison des désirs contraires; ταῦτα δέ (*Soden*) commencerait une nouvelle idée, ce qui est moins naturel. — ἵνα μὴ κ. τ. λ. est difficile. Cornely maintient le sens final de ἵνα et s'étonne qu'on ne s'accorde pas sur le sens proposé par Sieffert. Mais, d'après Sieffert, le sens est simplement que les deux principes se tiennent en échec : si l'homme veut faire le bien, la chair résiste; s'il veut faire le mal, l'esprit proteste. Et c'est tout ce qu'on peut

θέλητε ταῦτα ποιῆτε. [18]εἰ δὲ πνεύματι ἄγεσθε, οὐκ ἐστὲ ὑπὸ νόμον. [19]φανερὰ δέ ἐστιν τὰ ἔργα τῆς σαρκός, ἅτινά ἐστιν πορνεία, ἀκαθαρσία, ἀσέλ-

tirer de cet équilibre. Mais alors d'où viendra la solution? Cornely l'introduit dans le texte : Paul aurait voulu montrer à chacun que l'élection dépend de sa volonté; c'est à lui à terminer le débat. Ce serait parfait, mais comment tirer ce sens de ἵνα μὴ ἃ ἐὰν θέλητε, ταῦτα ποιῆτε, qui dit presque le contraire? D'autre part, Paul ne peut pas avoir prétendu que l'homme n'est que le théâtre de la lutte. Il faut donc prendre ἵνα dans le sens consécutif qu'il a quelquefois dans la *koinè* et dans le N. T. Il s'agit d'un résultat : c'est que l'homme ne fait pas ce qu'il voudrait d'une simple volition de la raison; c'est le sens de θέλειν dans Rom. VII, 15. 16, et un mot peut avoir le même sens en deux endroits sans qu'ils soient tout à fait parallèles. C'est toujours la même théorie, bien connue des anciens; la simple raison n'engendre trop souvent dans la volonté qu'une velléité : la vraie lutte est entre la chair et l'esprit qui font incliner dans un sens; le libre arbitre est sous-entendu. Cette explication laisse θέλητε dans un sens indifférent au bien et au mal, quoique, en fait, la raison penche pour le bien. Elle n'a donc pas l'inconvénient signalé par Cornely de l'opinion qui restreint au terme de la phrase ce qui doit demeurer indéterminé comme le début, soit en parlant de la bonne volonté, empêchée par la chair (*Caj.* etc.), soit en parlant de la mauvaise volonté, refrénée par l'esprit (*Chrys.*).

C'est le sens proposé par Origène, comme il appert de sa réflexion dans le Commentaire sur l'épître aux Romains, I : *cum dicitur quia caro concupiscit adversus spiritum, spiritus autem adversus carnem, media procul dubio ponitur anima, quae vel desideriis spiritus acquiescat, vel ad carnis concupiscentias inclinatur.* Jérôme le suit sans doute quand il commente ainsi notre passage : *Non quo proprium nobis tulerit arbitrium, quo vel carni, vel spiritui assentiamur; sed quia quod facimus, non est nostrum proprie, sed opus ipsum vel carni vel spiritui deputatur.* Et cette psychologie chrétienne est une révélation plus importante que le développement de Paul aux Romains (VII, 15 ss.) sur le thème traditionnel des passions en lutte avec la raison. Assurément l'action de l'esprit est trop mystérieuse pour être toujours constatée, même par l'expérience intime; mais combien de chrétiens se sont aperçus que l'influence des motifs surnaturels seule leur donne la victoire dans de durs combats! Là où les raisons humaines sont impuissantes, même le sentiment de l'honneur, la foi remporte des victoires.

18) Paul suppose que pour le chrétien la lutte se termine normalement par le triomphe de l'esprit. Si vous êtes, comme ce doit être le cas, conduits par l'esprit, etc. Même pensée dans Rom. VIII, 2. Le terme ἄγεσθε suggère qu'on est conduit par un moteur distinct (cf. Rom. VIII, 14 ὅσοι γὰρ πνεύματι θεοῦ ἄγονται); on en conclurait volontiers qu'ici l'esprit est l'Esprit de Dieu. Mais encore est-il que dans Rom. VIII, 14 il est nommé expressément, tandis qu'ici πνεύματι n'a même pas l'article. Il est donc plus probable qu'il s'agit toujours du principe spirituel greffé sur la nature rationnelle de l'homme. La conséquence, c'est que vous n'êtes pas sous la Loi. En effet, vous êtes

voudriez. [18] Si vous êtes conduits par l'esprit, vous n'êtes pas sous la Loi. [19] Or les œuvres de la chair sont bien claires, qui sont :

des fils, vous n'êtes plus sous le pédagogue; c'est une application dans l'ordre moral de ce qui a été posé plus haut, III, 23 ss.; IV, 6 ss. Une explication complémentaire sera donnée au v. 23 : il n'y a pas de loi contre le bien. « Autrefois, dit Chrysostome, il était convenable que nous fussions sous la loi afin d'être amenés par la crainte à refréner les désirs, l'esprit n'ayant pas encore été manifesté; mais aujourd'hui que la grâce a été donnée qui ne prescrit pas seulement de s'en abstenir, mais qui les flétrit, et qui incite à une conduite meilleure, quelle nécessité y a-t-il d'une loi? Celui qui possède en lui-même un principe de direction meilleur, quel besoin a-t-il d'un pédagogue? un philosophe n'a pas besoin d'un grammairien. »

19) Le δέ est explicatif plutôt qu'adversatif, car ce qui suit expose plus en détail le terrain de la lutte et les résultats que les deux adversaires poursuivent. Cependant il doit y avoir une liaison entre le v. 17 et celui-ci, c'est-à-dire ici une allusion quelconque à la Loi, comme ce sera le cas au v. 23 à propos de l'esprit. On peut croire qu'elle est dans le mot φανερά : si les œuvres de la chair sont évidentes, la Loi n'est même pas nécessaire pour les faire connaître à un chrétien décidé à les éviter, quoiqu'elle poursuive le dénombrement plus en détail, en marquant la répression réservée à chaque faute.

Ces œuvres de la chair se ramènent assez aisément à quatre catégories; *a*) les fautes de luxure, que l'on nomme plus spécialement dans l'usage péchés de la chair; *b*) les fautes de l'ordre religieux; *c*) les violations de la charité; *d*) l'intempérance. On voit ici clairement que la chair d'après Paul n'est pas seulement l'attrait vers la sensualité; elle peut conduire à des vices de l'ordre intellectuel, non pas évidemment en excitant l'intelligence à atteindre son objet propre qui est le Vrai, mais en paralysant l'intelligence, en déprimant le sentiment religieux dans les bornes du sensible et du faux. Sur ces catalogues de vices, cf. *Le catalogue des vices dans l'épître aux Romains* (*RB.* 1911, p. 534-549). Celui-ci, outre les traits communs à l'humanité, est peut-être suggéré en partie par les circonstances du temps et du lieu : il est, en effet, caractérisé par l'insistance sur les éléments de discorde que les récentes controverses avaient fomentés chez les Galates. Le caractère gaulois était, comme on sait, peu enclin à la discipline. En revanche, Paul ne les prémunit pas contre l'avarice, qu'il dénonce comme un défaut ou un danger aux Romains (I, 29), aux Corinthiens (I Cor. V, 10; VI, 10), aux Éphésiens (V, 3), aux Colossiens (III, 5), à Timothée (II Tim. III, 2). Cette exception, car c'en est une, est sans doute intentionnelle; les braves Galates qui se seraient arraché les yeux pour les donner à l'Apôtre, avaient sans doute des habitudes de générosité.

Ramsay exagère l'allusion aux circonstances spéciales en signalant ici cinq fautes provenant de la religion nationale phrygienne, huit provenant de la vie municipale, et deux de la société et des manières gréco-asiatiques. Le tout a naturellement pour but d'appuyer le système de la Galatie du sud, où la vie municipale était plus développée!

γεια, [20] εἰδωλολατρεία, φαρμακεία, ἔχθραι, ἔρεις, ζῆλοι, θυμοί, ἐριθεῖαι, διχοστασίαι, αἱρέσεις, [21] φθόνοι, [φόνοι], μέθαι, κῶμοι, καὶ τὰ ὅμοια τούτοις, ἃ προλέγω ὑμῖν καθὼς προεῖπον ὅτι οἱ τὰ τοιαῦτα πράσσοντες βασιλείαν θεοῦ οὐ κληρονομήσουσιν. [22] ὁ δὲ καρπὸς τοῦ πνεύματός ἐστιν ἀγάπη, χαρά,

a) πορνεία, l'habitude de la fornication avec des femmes non mariées, surtout avec des prostituées. — ἀκαθαρσία, malpropreté physique, impureté rituelle, et d'une façon générale impureté morale, comprenant les vices contre nature. — ἀσέλγεια, probablement libertinage; cf. sur Mc. VII, 21 « mœurs impudemment dissolues ». L'étymologie du mot est toujours incertaine, mais son histoire indique de la bravade, spécialement par rapport à la décence publique.

20) *b*) εἰδωλολατρεία est naturellement l'idolâtrie, Vg. *idolorum servitus*, l'erreur religieuse officielle du monde gréco-romain qui rendait les honneurs divins et un culte très exact aux images des dieux. Les chrétiens étaient préservés par leur foi des formes les plus grossières de l'idolâtrie, mais ils étaient exposés à chaque instant à se trouver mêlés aux fêtes municipales ou impériales dont elle était la fonction la plus importante. — φαρμακεία, la religion clandestine, prohibée par les religions officielles et les lois civiles, comprenant la magie et la sorcellerie avec toutes les superstitions, souvent plus vivante dans l'âme populaire que les cultes d'État. C'est le sens de φαρμακεία dans les LXX (Ex. VII, 11. 22; VIII, 3; Is. XLVII, 9; cf. Sap. XII, 4; XVIII, 13; Apoc. XVIII, 13), dérivé probablement des drogues qu'employaient les sorciers, car le sens primitif de φαρμακεύς est « empoisonneur ». Lightfoot note que les φαρμακεῖαι ont été condamnées sévèrement par un canon du concile tenu à Ancyre, capitale de la Galatie (vers 314 ap. J.-C.). On voit que les deux erreurs religieuses censurées sont du domaine de la chair par le caractère grossièrement extérieur et sensible du culte et du sentiment.

c) L'énumération des œuvres contraires à la charité commence par le terme général de ἔχθραι, « les inimitiés », seulement ici au pluriel dans le N. T. Les vices suivants sont, d'après Lightfoot, dans un ordre ascendant de gravité. Il semble plutôt qu'ils sont disposés en couples selon une certaine affinité (*Corn.*); cf. *Comm. Rom.* p. 32. ἔρις et ζῆλος forment couple au singulier, soit dans le même ordre Rom. XIII, 13 et II Cor. XII, 20, soit dans l'ordre inverse I Cor. III, 2. ζῆλος « la jalousie » serait plutôt la source de la « dispute » (ἔρις) que réciproquement. Le pluriel ἔρεις et ζῆλοι (*Soden*) est préférable d'après le contexte des noms pluriels, d'autant que le singulier a pu être introduit dans les mss. pour se conformer aux passages parallèles cités. — θυμοί et ἐριθεῖαι viennent encore ensemble (après ἔρις et ζῆλος) dans II Cor. XII, 20. θυμοί sont « des accès de colère »; cette fois encore la manifestation extérieure passe la première, et il peut y avoir bien d'autres causes à ces accès que les ἐριθεῖαι, quel que soit le sens de ce mot, probablement « les brigues », cf. sur Rom. II, 8. D'après Jér. : *Est autem* ἐριθεία, *cum quis semper ad contradicendum paratus stomacho delectatur alieno; et muliebri jurgio contendit, et provocat contendentem. Haec alio nomine apud graecos* φιλονεικία *appellatur.* Il condamne la traduction *rixae* qui répondrait en grec

débauche, impureté, libertinage, [20]idolâtrie, magie, haines, discordes, jalousies, emportements, cabales, schismes, sectes, [21]envies, (meurtres), ivrogneries, orgies et autres choses semblables, au sujet desquelles je vous préviens, comme je vous ai prévenus, que ceux qui les commettent n'hériteront pas du royaume de Dieu. [22]Mais le fruit

à μαχή, *rixa*. — Après les factions viennent naturellement les διχοστασίαι, « dissensions » apparemment moins graves et moins durables que les αἱρέσεις qui sont des sectes permanentes; cf. I Cor. XI, 19 où les αἱρέσεις sont plus graves que les σχίσματα. Les dissensions peuvent naître entre personnes qui ont les mêmes convictions; les sectes supposent des divergences intellectuelles irréductibles. On sait que Josèphe a donné ce nom aux Pharisiens et aux Sadducéens, à l'instar des écoles grecques de philosophie; cf. Act. V, 17 (Sadducéens); XV, 5 (Pharisiens), XXIV, 5. 14 (des chrétiens, par une méprise).

21) φθόνοι serait plus naturel au sing. pour désigner l'envie, mais l'énumération procédant par des pluriels, ce sont donc des actes d'envie. L'envie comprend la haine pour le voisin qu'on voudrait voir privé de son bien; c'est donc un vice très grave contre la charité, plus grave que le ζῆλος qui souhaite d'être aussi bien que le prochain : διὸ καὶ ἐπιεικές ἐστιν ὁ ζῆλος καὶ ἐπιεικῶν, τὸ δὲ φθονεῖν φαῦλον καὶ φαύλων (ARISTOTE, *Rhét.* II, cité par *Light.*).

Après φθόνοι, le texte reçu lit φόνοι (*Soden* entre crochets) : le meurtre va après l'envie dans Rom. I, 29. On peut dire pour l'authenticité que ces mots formeraient ici aussi un couple encore plus naturel que les autres; cf. EUR. *Troad.* 768 s. φθόνου φόνου τε.

d) μέθαι, κῶμοι, même couple dans Rom. XIII, 13 dans l'ordre inverse. Dans Dion Cass. LXV, 3 μέθαι τε καὶ κῶμοι. Le banquet dans l'antiquité tournait normalement à l'ivresse; le κῶμος proprement dit commençait quand on introduisait les joueuses de flûtes, et la scène se prolongeait souvent dans la rue en un cortège tapageur. — Paul ne prétend pas être complet, il termine par un *et caetera*... En omettant φόνοι on a les quinze vices que Jér. tenait pour authentiques : *In latinis codicibus adulterium quoque, et impudicitia, et homicidia, in hoc catalogo vitiorum scripta referuntur. Sed sciendum non plus quam quindecim carnis opera nominata.* La *Vg.-Clém.* a *impudicitia* (rayé par WW. *ed. min.*) et *homicidia*. Jér. rend donc témoignage à ℵ B contre la Vulgate de son temps.

— ἃ προλέγω « dont je vous dis (cf. Jér. VIII, 54) d'avance », c'est-à-dire avant le jugement de Dieu. — προεῖπον, dans ses instructions de vive voix. Prédicateur de l'évangile de la foi, après avoir affirmé que les chrétiens sont fils de Dieu et ses héritiers, Paul posait avec la même énergie les conditions de la vie morale pour hériter du royaume de Dieu; cette formule qui se retrouve I Cor. VI, 9 s.; XV, 50, est expliquée plus clairement Eph. V, 5 : οὐκ ἔχει κληρονομίαν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ Χριστοῦ καὶ Θεοῦ. La formule primitive (cf. Mt. XXV, 34; Jac. II, 5 κληρονόμους τῆς βασιλείας) était une transposition au bonheur messianique futur de la possession par les Israélites de la Terre Sainte.

21 Aux *œuvres* de la chair, s'oppose le *fruit* de l'esprit qui est la grâce, ou

εἰρήνη, μακροθυμία, χρηστότης, ἀγαθωσύνη, πίστις, [23] πραΰτης, ἐγκράτεια· κατὰ τῶν τοιούτων οὐκ ἔστιν νόμος. [24] οἱ δὲ τοῦ Χριστοῦ Ἰησοῦ τὴν σάρκα ἐσταύρωσαν σὺν τοῖς παθήμασιν καὶ ταῖς ἐπιθυμίαις. [25] Εἰ ζῶμεν πνεύματι, πνεύματι καὶ στοιχῶμεν. [26] μὴ γινώμεθα κενόδοξοι, ἀλλήλους προκαλούμενοι, ἀλλήλοις φθονοῦντες.

de l'Esprit divin, principe premier de l'énergie surnaturelle. Le singulier marque incontestablement l'unité des bonnes dispositions qui rayonnent de l'âme régénérée, tandis que les vices se combattent entre eux comme ils s'attaquent au prochain. De plus le terme καρπός a dû être choisi à dessein : *Sed et illud eleganter, quod in carne opera posuit, et fructus in spiritu; quia vitia in semetipsa finiuntur et pereunt, virtutes frugibus pullulant et redundant* (*Jér.*). Dans Eph. v, 9. 11, le fruit de la lumière est opposé aux œuvres infructueuses des ténèbres, et Rom. vi, 21 suppose une réponse négative : point de fruits sous l'esclavage du péché. Sieffert nie cette distinction parce qu'elle n'a pas toujours été faite! Mais Mt. vii, 20 ss. parle de mauvais fruits au sens propre, et quant à Prov. x, 16, καρποὶ δὲ ἀσεβῶν signifie le gain fait par les impies. D'ailleurs tous les écrivains n'ont pas le même sentiment des nuances. Sur les fruits du Saint-Esprit, voir saint Thomas, Iª IIªᵉ, qu. lxx, a. 3. Il en compte douze, contenus dans le texte de la *Vg.-Clém.* Le grec n'en a que neuf, et la *Vg.* elle-même (*ed. min.* de WW.) n'avait pas *patientia, mansuetudo, castitas*, qui sont des doubles traductions. Dans son comm. Jér. a *mansuetudo*, mais non pas *patientia, modestia, castitas*. Une traduction conforme au grec serait : *caritas, gaudium, pax, longanimitas, benignitas, bonitas, fides, mansuetudo, continentia*. C'est précisément celle de Jérôme avec son ordre, tandis que celui de la *Vg.-Clém.* place mal *longanimitas* et WW. *ed. min.* transposent mal : *bonitas, benignitas*.

— ἀγάπη, la charité (cf. v, 13 et Rom. xv, 30 διὰ τῆς ἀγάπης τοῦ πνεύματος), c'est le premier fruit de l'Esprit, et par conséquent aussi de l'âme enrichie d'une vertu surnaturelle permanente. — χαρά, la joie intérieure dans l'Esprit-Saint (Rom. xiv, 17) : *ad amorem caritatis de necessitate consequitur, quia omnis amans gaudet de coniunctione amati* (*Thom. l. l.*) — εἰρήνη est plus probablement la paix avec le prochain, comme dans Rom. xiv, 17 où elle est voisine de la joie, mais il va sans dire que la paix avec Dieu, le paix avec soi-même, sont les fondements nécessaires du désir de la paix avec tout le monde. Ces trois premières vertus sont donc plus intérieures, et comme la sève de toutes celles qui s'épanouiront dans l'intérêt du prochain. — μακροθυμία suppose que le prochain met à l'épreuve les dispositions pacifiques; on répond à ses mauvais procédés par une endurance que rien ne peut décourager.

— χρηστότης semble être le rayonnement de la bonté, et c'est sans doute pour cela que *benignitas* suit *bonitas* dans les meilleurs mss. de la *Vg.* D'après s. Jérôme la bonté peut être sévère, mais la *benignitas* ou *suavitas... virtus est lenis, blanda tranquilla, et omnium bonorum apta consortio, invitans ad familiaritatem sui, dulcis alloquio, moribus temperata.* Il insiste, moins sans doute par inclination naturelle que par le souvenir du bienveillant

de l'esprit, c'est charité, joie, paix, longanimité, affabilité, bonté, fidélité, [23]douceur, tempérance; contre de pareilles choses, il n'y a pas de loi. [24]Or ceux qui sont au Christ Jésus ont crucifié la chair avec ses passions et ses convoitises. [25]Si nous vivons par l'esprit, marchons aussi selon l'esprit. [26]Ne cherchons pas la vaine gloire, nous provoquant les uns les autres, nous enviant les uns les autres.

accueil d'une Marcelle ou d'une Paule; c'est la vertu de s. François de Sales. — ἀγαθωσύνη cf. Rom. xv, 14, bonté cordiale, qui donne son concours à toutes les œuvres utiles.

— πίστις dans ce contexte ne peut être la foi théologique, mais une disposition à la confiance envers les autres, née de l'estime qu'on a soi-même pour la fidélité.

23) πραΰτης (*Soden* πρᾳότης) *mansuetudo... quae adversa est irae, rixis, dissentionibus* (*Jér.*). Même rapprochement avec πίστις dans Eccli. xlv, 4 ἐν πίστει καὶ πραΰτητι αὐτοῦ ἡγίασεν, dit de Moïse, car la douceur n'a tout son charme que dans des âmes très fortes. — ἐγκράτεια, la continence opposée aux vices de la volupté et de l'intempérance. — κατὰ τῶν τοιούτων est au neutre et non pas au masculin (les Pères grecs), d'après le parallélisme avec v, 21. D'ailleurs, ce qui vaut des fruits s'entend aussi des personnes : I Tim. i, 9 εἰδὼς τοῦτο, ὅτι δικαίῳ νόμος οὐ κεῖται, ἀνόμοις δὲ καὶ ἀνυποτάκτοις. La loi pose des bornes pour arrêter le mal, énonce des peines contre les transgresseurs. Mais elle n'a rien à dire quand l'impulsion est droite, l'action féconde, quand le terme poursuivi est le bien et le bonheur.

24) La distinction des œuvres de la chair et du fruit de l'Esprit avait quelque chose d'absolu en soi; c'était comme une théorie morale. Paul revient aux chrétiens que cela regarde seuls par un δέ qui les désigne. Ceux qui sont au Christ Jésus sont ceux qui ont reçu le baptême. A ce moment ils ont crucifié la chair; dans ἐσταύρωσαν, l'aoriste indique nettement que c'est fait une fois pour toutes. Par leur union, non seulement morale, mais réelle quoique mystique, au Sauveur crucifié, ils ont placé leur chair dans un état de mort, qui leur permet d'inaugurer la vie de l'esprit. Mais comme cette vie de l'esprit a été définie une lutte contre la chair, c'est donc que cette chair n'est point tout à fait morte; ce qui est mort, c'est le péché qui la mettait en mouvement. C'est la même doctrine que dans l'épître aux Romains, marquant tantôt la mort au péché avec le Christ (Rom. vi, 2 ss.), tantôt la continuation de la lutte (Rom. viii, 13). Les Pères, attentifs à la leçon pratique, ont insisté sur la nécessité de continuer à crucifier la chair. — παθήματα sont les passions en tant que sources de mauvais désirs, sans tenir compte des classifications philosophiques.

— La leçon d'Origène relatée par Jér. *Adversus huiusmodi non est Lex, qui Christi carnem crucifixerunt*, n'a qu'un intérêt de curiosité.

25) Se rattache étroitement à ce qui précède, comme la conclusion pratique. La mort de la chair était le commencement de la vie de l'esprit : mais il ne suffit pas d'avoir reçu ce principe divin de vie, il faut en suivre les directions.

Les deux datifs πνεύματι s'expliquent donc le premier comme un datif instrumental, le second comme un datif de direction; on marche sous la direction de l'esprit, et non seulement dans sa ligne; στοιχεῖν Rom. IV, 12.

26) On pourrait regarder ce verset comme inaugurant les recommandations spéciales (*Corn.*), sur le zèle. C'est surtout un dernier mot des avis généraux sur la vie de l'esprit, et comme une seconde parenthèse, complétant celle du verset 15; γινώμεθα est sur le rythme de στοιχῶμεν, tandis que ἀδελφοί semble un début. D'ailleurs c'est aussi comme une introduction négative à l'exhortation sur le zèle qui suit. Le ton est moins vif qu'au v. 15, mais on note encore une allusion à des luttes de partis. Celles-ci sont moins motivées par une ardente passion (v, 15) que par l'amour-propre. Très amoureux de la gloire, les Galates étaient naturellement enclins à la vaine gloire. Ils se provoquaient mutuellement, pour montrer leur bravoure ou peut-être aussi leur bel esprit, et les moins bien doués jalousaient ceux qui les avaient vaincus ou qu'ils n'osaient défier au combat. Combien ces préoccupations sont vaines, comparées à la vie féconde de l'esprit! aussi Paul leur oppose-t-il un simple avertissement : n'en venez pas là!

CHAPITRE VI

[1] Ἀδελφοί, ἐὰν καὶ προλημφθῇ ἄνθρωπος ἔν τινι παραπτώματι, ὑμεῖς

[1] Frères, s'il arrive qu'un homme se laisse prendre à quelque

VI, 1-6. Dans quels sentiments doit s'exercer le zèle. — Dès le début de ces exhortations (v, 13), Paul a posé le principe du service mutuel par la charité. Il y revient après avoir opposé la voie de la chair et celle de l'esprit. La charité de miséricorde n'est pas abordée directement. Aux Galates il prêche surtout le zèle, l'assistance spirituelle, en recommandant aux meilleurs d'éviter l'enflure (3-5), aux enseignés d'assister avec leurs biens ceux qui les ont instruits.

1) M. Loisy termine le commentaire du chap. v sur cette pensée : « A lire Paul, on dirait que le chrétien est impeccable » etc. Or, Paul prévoit ici que le chrétien a succombé, et demande aux autres de ne pas l'abandonner, même dans ce cas, ἐὰν καί. Le sens de προλημφθῇ est ou bien : « a été surpris dans tel péché » (*Light.*), ou bien : « a été entraîné par surprise » (*Corn. Sief. Lips.*, après la Vg. *praeoccupatus fuerit*). Les deux façons tiennent compte de προ : l'homme est saisi « d'avance », avant d'avoir pris ses mesures pour échapper; toute la question est de savoir par qui? Si c'est par un autre homme, ce pourrait être dans un crime très grave, qui exigerait un traitement plus sévère. Il est donc plus probable que Paul a voulu parler d'un péché de faiblesse, auquel l'homme s'est laissé entraîner (συναρπαγῇ *Chrys.*) par surprise. Le mot ἄνθρωπος ne fait pas allusion à la faiblesse *humaine* (*Jér.*); il est synonyme de « quelqu'un » (VI, 7 etc.). — ἔν τινι παραπτώματι est plus facile à expliquer dans la première manière : on surprend l'homme dans sa faute. Avec le second sens il faut supposer une construction prégnante; surpris par la tentation, l'homme se trouve dans le péché auquel il s'est laissé entraîner. — ὑμεῖς οἱ πνευματικοί s'adresse en principe à tous les chrétiens; ils ont en eux-mêmes un principe spirituel, c'est à eux de s'en servir dans ce cas délicat, et s'ils ont conscience d'être vraiment spirituels, de mettre en usage l'esprit de douceur. — καταρτίζειν se disait de l'opération chirurgicale qui remboîtait les membres; ici c'est simplement redresser, corriger. Ce ne peut être *instruite* (*Vg.*) comme a noté Jérôme qui propose *perficere : sive ut melius habetur in graeco perficiat in spiritu lenitatis.* — L'Apôtre suppose que quelqu'un des spirituels a accepté cette tâche qui doit être le fait d'un seul, pour ne pas accabler le coupable de confusion, et c'est à cette personne charitable qu'il rappelle sa condition. Le changement du pluriel au singulier n'eût pas étonné les classiques, et ne manque pas de naturel. Paul prend le moniteur

οἱ πνευματικοὶ καταρτίζετε τὸν τοιοῦτον ἐν πνεύματι πραΰτητος, σκοπῶν σεαυτόν, μὴ καὶ σὺ πειρασθῇς. [2] Ἀλλήλων τὰ βάρη βαστάζετε, καὶ οὕτως ἀναπληρώσατε τὸν νόμον τοῦ Χριστοῦ. [3] εἰ γὰρ δοκεῖ τις εἶναί τι μηδὲν ὤν, φρεναπατᾷ ἑαυτόν· [4] τὸ δὲ ἔργον ἑαυτοῦ δοκιμαζέτω ἕκαστος, καὶ τότε εἰς ἑαυτὸν μόνον τὸ καύχημα ἕξει καὶ οὐκ εἰς τὸν ἕτερον, [5] ἕκαστος γὰρ τὸ ἴδιον

à part comme lui-même fait pour l'inculpé. Rien de plus propre à tempérer un zèle excessif que le sentiment personnel de la faiblesse en présence de la tentation. — μή après σκοπέω comme après βλέπω, avec le subj. aoriste, d'une chose qui risque d'arriver bientôt.

2) La métaphore du fardeau montre les chrétiens accablés par certaines charges, et suggère de leur aider à les porter. Le sens n'est donc pas : supportez-vous les uns les autres, comme l'a compris Chrys. : « il est irascible, tu es somnolent; supporte son activité excessive, afin qu'il supporte ta paresse », car dans ce sens le fardeau de chacun pèserait sur le voisin, non sur lui-même. La réciprocité mise très en vedette par ἀλλήλων au début de la phrase n'exige pas non plus qu'on change de fardeaux, ce qui n'équivaudrait à aucune réalité psychologique. Il faut donc entendre βαστάζειν « aider à porter », « alléger le poids ». Chacun a son fardeau qui pèse parfois lourdement sur les épaules; le secours d'un autre le rend plus léger. Que désigne la métaphore du fardeau? On pourrait entendre à la fois les peines de la vie, le sentiment des fautes commises, les vices dont le coupable est la première victime et même les défauts de caractère qui retombent sur lui. Il semble que Paul, dans ce contexte, l'entend surtout des fautes morales ou de ce qui les précède et les suit, la tentation et le remords. C'est la charge propre des chrétiens, celle qu'un autre peut alléger par ses encouragements, sa compassion, une affection que rien ne lasse : ὅταν διὰ παραινέσεως καὶ χρηστότητος ἐπικουφίζῃς αὐτῷ τὴν ψυχήν, ὑπὸ τῆς τοῦ ἁμαρτήματος συνειδήσεως βεβαρημένην (*Théod. de Mops.* dans *Cram. Cat.*) ou encore : *qui igitur fratris non desperat salutem, sed manum porrigit deprecanti, et quantum in se est, flet cum flente, infirmus est cum infirmo, suaque iudicat aliena peccata, iste per caritatem adimplet legem Christi... qui clementiam non habet, nec indutus est viscera misericordiae et lacrymarum, quamvis spiritualis sit, non adimplebit legem Christi* (*Jér.*); et en un mot πάντας βάσταζε ὡς καὶ σε ὁ Κύριος (Ignat. *Polyc.* 1). — ἀναπληρώσετε (*Nestle*), le futur, ou ἀναπληρώσατε l'impér. aor. qui paraît plus probable d'après les mss. grecs, et dont le sens, moins aisé, est peut-être plus expressif : « et soyez sûrs que vous avez rempli ». D'ailleurs, le verbe est plus fort que πληροῦν (v, 14); cette fois, la mesure remplie par la charité est pleine, presque surabondante, le zèle étant adouci par la miséricorde. — τὸν νόμον τοῦ Χριστοῦ est une ample satisfaction donnée aux Galates qui veulent une loi. Le précepte unique de la charité (v, 14) comprend tous les autres. C'est une loi, puisque le chrétien s'y sent obligé; il est ἔννομος Χριστοῦ (I Cor. ix, 21), c'est la loi de l'esprit de vie (Rom. viii, 2) qui remplace l'autre en accomplissant ce qu'elle avait de meilleur.

3) On peut lier ce verset au v. 1 (*Light.*), mais il faudrait regarder le v. 2

faute, vous, les spirituels, relevez-le en esprit de douceur; prenant garde à toi, car tu pourrais bien toi aussi être tenté. [2] Aidez-vous les uns les autres à porter vos fardeaux, et ainsi vous aurez accompli la loi du Christ. [3] Car si quelqu'un s'imagine être quelque chose, alors qu'il n'est rien, il se fait illusion à lui-même; [4] que chacun examine son œuvre propre, et alors s'il a lieu de se glorifier, ce sera par rapport à lui-même, et non par rapport à autrui, [5] car chacun a sa propre

comme une parenthèse. Le lien entre 2 et 3 est bien indiqué par Jér. : celui qui refuse de porter le fardeau d'un autre estime sans doute qu'il n'aura pas besoin d'être aidé, en quoi il se trompe! Le même Jér. unit μηδὲν ὤν à ce qui suit : *iste ex hac ipsa arrogantia nihil fit et ipse se decipit* ou comme dit Cornely : *si quis aliquid magni se esse existimat, se ipse decipit, quum nihil sit, i. e. quia nihil est.* Mais cette coupure méconnaît le caractère de phrase toute faite du début; Plat. *Apol.* 41 E ἐὰν δοκῶσί τι εἶναι μηδὲν ὄντες, Épict. II, 24 δοκῶν μέν τι εἶναι, ὢν δ' οὐδείς. Il faut donc joindre μηδὲν ὤν à ce qui précède. Celui qui croit être quelque chose alors qu'il n'est rien, n'étant par lui-même que pécheur (Rom. III, 23), ou plutôt parce que cette vanité même prouve qu'il n'est rien de bon, — celui-là se trompe, se fait illusion à lui-même, et cette illusion, pour n'être pas perçue par lui, n'en est pas moins coupable dans sa source. — φρεναπατᾶν n'a pas été trouvé en dehors de ce texte, si ce n'est à une date beaucoup plus basse. Jér. le traduit, ou plutôt le transcrit en latin : *mentem suam decipit.*

4) Au lieu de se séduire, que chacun s'examine; opposition marquée par δέ. Celui qui croyait être quelqu'un se jugeait sans doute aussi favorablement parce qu'il se comparait à d'autres. Paul le ramène de cette fausse grandeur, mal assise sur les défauts du prochain, à l'examen de ce qu'il y a de réel en lui, à soi-même : τὸ ἔργον, et ἑαυτοῦ. — δοκιμάζειν dit une enquête conduisant à une appréciation motivée; cf. I Cor. XI, 28; c'est l'examen de conscience qui tient tant de place dans la vie chrétienne. Si le résultat est satisfaisant, et il peut l'être dans une certaine mesure, de façon à éviter la pusillanimité et la fausse humilité, alors (τότε), à la bonne heure! ce chrétien aura matière à se glorifier, mais seulement par rapport à lui-même, avec une base solide, et non sous prétexte qu'il vaut mieux qu'un autre. — καύχημα est en principe la base de la glorification (καύχησις); cf. Rom. IV, 2 et II Cor. I, 14. Cette explication (*Chrys.* etc.) est parfaitement conforme au texte et rend bien compte de l'opposition entre εἰς ἑαυτόν et εἰς τὸν ἕτερον.

5) L'examen prescrit au v. 4, même s'il est favorable, a déjà pour résultat de mettre le prochain hors de cause, et sûrement il aura révélé bien des défectuosités. En reconnaissant qu'il peut y avoir matière à se glorifier, — et seulement dans le Seigneur (I Cor. I, 31), — l'Apôtre n'a pas employé l'ironie (contre *Corn.*), mais il laisse entrevoir ici qu'il y a un revers à la médaille. Il conclut donc de cela (γάρ) que chacun a son fardeau à porter, βαστάσει, le futur pour indiquer ce qui doit toujours être. Pour éviter une apparence de

φορτίον βαστάσει. [6] Κοινωνείτω δὲ ὁ κατηχούμενος τὸν λόγον τῷ κατηχοῦντι ἐν πᾶσιν ἀγαθοῖς. [7] Μὴ πλανᾶσθε, θεὸς οὐ μυκτηρίζεται· ὃ γὰρ ἐὰν σπείρῃ

contradiction avec le v. 2, quelques Pères (encore *Corn.*, mais non *Chrys.* qu'il cite à tort) ont pensé que chacun porterait son paquet dans la comparution du jugement dernier. Mais ce jugement n'apparaît pas dans la perspective, et la prétendue contradiction n'est qu'un aspect piquant et paradoxal sous lequel sont présentées les choses. Car c'est précisément parce que chacun a quelque chose à porter qu'on doit s'aider les uns les autres. Personne ne peut se mettre en dehors de la série. Lietzmann subtilise beaucoup en entendant le φόρτιον des καυχήματα, comme si Paul avait voulu dire : les autres ont leur fardeau d'épreuves, lui a le fardeau de ses mérites! Ce serait assez pittoresque comme ironie, mais plus dans le goût de La Rochefoucauld que dans le ton de Paul. — φορτίον se distingue de βάρος comme un terme plus général; c'est la charge qu'on impose aux gens et aux bêtes; les φορτία peuvent être « lourds » (Mt. XXIII, 4), ou « légers » (Mt. XI, 30). Chrys. commente excellemment ce verset : « Il n'a l'air de raisonner que pour empêcher qu'on se glorifie aux dépens d'un autre, mais de plus il corrige celui qui se glorifie, de façon à ne pas même se trop élever pour ce qu'il vaut en lui-même, lui rappelant ses péchés propres, et pesant sur sa conscience par ces mots de fardeau et de charge. »

6) Deux opinions : *a*) D'après la plupart des anciens (et *Corn. Light. Zahn, Bousset, Loisy*) Paul recommande à ceux qui sont catéchisés de s'associer à ceux qui les instruisent en leur donnant leurs biens temporels. On prend κοινωνεῖν dans le sens de « donner une part à » qu'il paraît avoir dans Barnabé, *ép.* XIX, 8 : κοινωνήσεις ἐν πᾶσι τῷ πλησίον σου καὶ οὐκ ἴδια ἐρεῖς εἶναι. Zahn cite encore pour ce sens Héracléon (dans Orig. *in Jo.* t. XIII, 32) sur Jo. IV, 31 : ἐβούλοντο κοινωνεῖν αὐτῷ ἐξ ὧν ἀγοράσαντες ἀπὸ τῆς Σαμαρείας κεκομίκεισαν, Clém. *Strom.* VII, 80; Sextus *Sent.* 266; Eus. *H.E.* IV, XXIII, 1; *Const. ap.* II, 25. Et c'est incontestablement la doctrine de Paul que le disciple doit fournir le temporel à celui qui lui donne le spirituel; cf. I Thess. II, 6. 9; I Cor. IX, 11; II Cor. XI, 7 s.; Phil. IV, 10 s.; I Tim. V, 17. 18.

b) D'autres objectent que Paul ne dit nulle part qu'il faut mettre tout en commun, et l'on serait contraint de prendre ἐν πᾶσιν ἀγαθοῖς dans un sens très atténué : *de bonis temporalibus ad vitam necessariis* (*Corn.*). De plus, rien dans le contexte, ni avant, ni après, ne fait soupçonner un changement aussi complet dans l'objet des avis donnés aux Galates, objet qui est de l'ordre spirituel. Il faut donc avec Ambrosiaster, Jér. 2°, Thom. 2° (*Sief. Lips.*) entendre ἐν πᾶσιν ἀγαθοῖς des biens spirituels, sens ordinaire de ἀγαθόν (I Thess. V, 15; Rom. VII, 13. 19; VIII, 28; XII, 2. 9. 21; XIII, 3. 4; XIV, 16; XV, 2; XVI, 19; II Cor. V, 10) et de ἀγαθά (Rom. III, 8) dans les épîtres de Paul. Cornely objecte que les Galates n'étaient pas assez stupides pour qu'on fût obligé de leur dire qu'ils devaient s'associer à leurs apôtres *in bonis*, mais Paul dit *in omnibus bonis*, ce qui n'allait pas sans difficulté. Comme partout dans cette épître, il prêche l'union des esprits. D'ailleurs l'unique sens de κοινωνεῖν dans le N. T. est intransitif, c'est « prendre sa part de ». Dans Rom. XIII, 13,

charge à porter. 6 Et que celui à qui on enseigne la parole donne une part à son catéchiste, dans tout ce qu'il a de biens. 7 Ne vous y trompez pas, on ne se moque pas de Dieu; car chacun

« prendre sa part des nécessités des saints » aboutit à leur faire l'aumône, mais ici cette idée intermédiaire fait défaut, et le sens actif dérivé n'est pas indiqué clairement comme dans Barnabé.

La première opinion nous paraît s'imposer par la comparaison avec Phil. IV, 15, passage semblable.

Donc après avoir parlé (1-5) des devoirs imposés aux spirituels par la charité fraternelle, Paul expose aussi (δέ d'opposition) ce qui convient à ceux qui sont dans la situation d'enseignés. — κατηχούμενος n'a point encore son sens technique, instruit en vue du baptême, c'est quiconque est instruit dans l'évangile, la parole par excellence, la voie du Seigneur (Act. XVIII, 25). — τῷ κατηχοῦντι, missionnaire de passage ou à demeure, quiconque enseigne avec autorité; le datif de celui auquel on fait une part comme dans Phil. IV, 15. — ἐν πᾶσιν ἀγαθοῖς, s'il s'agissait de s'associer aux biens spirituels, on pourrait viser à les acquérir tous. Il serait trop sévère d'exiger que le catéchisé se dépouille de tous ses biens mais il peut en donner une partie à son instructeur.

7-10. Motif suprême de bien agir, la perspective du jugement.

Il nous est tout à fait impossible de résumer cette péricope comme Lightfoot : « soyez généreux ». Dans cette interprétation on en fait la suite du v. 6, et les sévères menaces de l'Apôtre s'adresseraient aux avares qui n'auraient pas été prodigues de leurs biens temporels envers leurs maîtres spirituels. Il serait étrange que ce défaut, indiqué plus qu'obscurément, devienne la pierre de touche du jugement dernier. D'ailleurs l'opposition entre la chair et l'esprit (VI, 8) indique un thème beaucoup plus général. Au moment de conclure, Paul rappelle aux Galates qu'il s'agit de leur salut éternel, grave réflexion qui donne du poids à tous les avis qui précèdent.

7) μὴ πλανᾶσθε commence absolument, sans liaison avec ce qui précède, et se rapporte à ce qui suit comme dans I Cor. VI, 9; XV, 33; cf. Jac. I, 16. — Θεὸς οὐ μυκτηρίζεται, terme très énergique : μυκτηρίζειν signifie froncer le nez pour se moquer, cf. sur μυκτήρ Diog. Laërce II, 19; μυκτηρισμός II Macch. VII, 39; μυκτηριστής Athén. IV, 182 A (*Sieff.*). Rien de plus solennel que ce début. On ne saurait sans subtilité l'entendre de ceux qui ne donnent pas leur temporel en échange du spirituel, obligation certaine, mais non pas la plus grave, ni la plus précise de toutes. Jérôme s'en tire avec plus d'esprit que de vraisemblance : on objectera sa pauvreté : *Ager meus hoc anno aruit siccitate; vineam grando contrivit; redditus qui esse potuerunt, tributa rapuerunt; non habeo unde tribuam quod iubetur.* — En réalité il s'agit de toute la conduite chrétienne. Qui professe le christianisme et vit selon la chair se moque de Dieu, mais Dieu aura son heure, et on récoltera ce qu'on aura semé! Sur la comparaison, cf. Job, IV, 8 : « pour moi, je l'ai vu, ceux qui labourent l'iniquité et qui sèment l'injustice en moissonnent les fruits », et Arist. *Rhét.* III, 3 οὐ δὲ ταῦτα αἰσχρῶς μὲν ἔσπειρας κακῶς δὲ ἐθέρισας. Paul garde au proverbe sa

ἄνθρωπος, τοῦτο καὶ θερίσει· [8] ὅτι ὁ σπείρων εἰς τὴν σάρκα ἑαυτοῦ ἐκ τῆς σαρκὸς θερίσει φθοράν, ὁ δὲ σπείρων εἰς τὸ πνεῦμα ἐκ τοῦ πνεύματος θερίσει ζωὴν αἰώνιον. [9] τὸ δὲ καλὸν ποιοῦντες μὴ ἐνκακῶμεν· καιρῷ γὰρ ἰδίῳ θερίσομεν μὴ ἐκλυόμενοι. [10] Ἄρα οὖν ὡς καιρὸν ἔχωμεν, ἐργαζώμεθα τὸ ἀγαθὸν πρὸς πάντας, μάλιστα δὲ πρὸς τοὺς οἰκείους τῆς πίστεως.

forme la plus vague comme dans Cic. *De Orat* II, 65 : *ut sementem feceris, ita metes,* se réservant de donner plus loin les développements dans l'ordre moral. Il s'est servi de la comparaison de la semence à propos des aumônes (II Cor. IX, 6), mais pour dire : qui donne peu récoltera peu, qui donne beaucoup récoltera beaucoup. Cela ne prouve nullement qu'au v. 6 il pensait aux dons à faire aux catéchistes, puisqu'il va expliquer que sa comparaison doit s'appliquer à la chair et à l'esprit.

8) ὅτι explicatif. A suivre rigoureusement les termes du proverbe, il eût fallu dire : « qui aura semé la chair, récoltera la chair » etc. Mais Paul ne pouvait abandonner la doctrine posée plus haut qui fait de la chair et de l'esprit deux principes, chacun avec les œuvres qui en découlent. Comme principes de production, la chair et l'esprit ressemblent plus au sol qu'à la semence ; le proverbe n'est pas modifié, mais la semence est censée analogue au sol qui la produit, car la nature du sol ne transforme pas la semence. On sait d'ailleurs que Paul est peu soucieux de fonder ses comparaisons sur une observation minutieuse de la nature (cf. *Comm. Rom.*, p. 283). Puisque c'est la chair qui produit, c'est dans la chair qu'on sème, et chacun dans sa propre chair ; celui qui en est là vit selon la chair, et fait les œuvres énumérées ci-dessus (v, 19 ss.). La comparaison évolue encore, car ce ne sont pas ces œuvres qu'il moissonne, mais la corruption (φθοράν), terme choisi comme répondant bien à la nature même de la chair au sens biblique (Gen. VI, 3), mais qui signifie la perte définitive par opposition à la vie éternelle. — A l'opposé se trouve celui qui sème dans l'esprit. Ici il est bien clair que l'homme ne sème pas dans l'Esprit de Dieu (contre *Sieff.*), mais dans le principe spirituel que Dieu a déposé en lui ; s'il n'y a pas ἑαυτοῦ comme après σάρκα, c'est que cet esprit n'est pas sa chose propre et naturelle. Les fruits de l'esprit sont connus ; ce n'est pas eux qu'on moissonne, mais la vie éternelle. *Omne quod loquimur,* dit Jérôme, *agimus, cogitamus, in duobus seminatur agris, carne et spiritu. Si bona sunt, quae de manu, ore, corde promuntur, seminata in spiritu, vitae aeternae fructibus redundabunt. Si mala, ab agro carnis excepta, corruptionis nobis segetem pullulabunt.* La moisson est la récompense naturelle de celui qui a semé. Il semble donc bien qu'ici la vie éternelle est la récompense des bonnes œuvres ; non que les œuvres de l'homme en elles-mêmes la méritent, mais parce que ces œuvres procèdent de l'homme par l'esprit, c'est-à-dire que ce sont des œuvres de la grâce.

9) Cornely et Lightfoot avouent enfin qu'il ne s'agit point ici de libéralité, mais de persévérance dans les bonnes œuvres. Comme ce verset conclut ce qui précède (δέ explique à quelle condition), le thème était bien déjà celui de

récoltera ce qu'il aura semé; [8]oui, celui qui sème dans sa chair récoltera de la chair la corruption, et celui qui sème dans l'esprit récoltera de l'esprit la vie éternelle. [9]Ayant entrepris de faire le bien, ne perdons pas courage; au temps voulu nous récolterons, si nous ne nous laissons aller. [10]Donc, pour autant que nous en avons le temps, faisons le bien envers tous, mais surtout envers ceux qui partagent notre foi.

la vie éternelle en général. — τὸ καλόν, toutes les œuvres belles et bonnes qui sont le fruit de l'esprit.

— μὴ ἐνκακῶμεν (*Nestle*) ou ἐκκακῶμεν (*Soden*) ou ἐγκακῶμεν. Ce verbe, comprenant κακόν, forme un léger jeu de mots avec καλόν (cf. II Thess. III, 13 μὴ ἐγκακήσητε καλοποιοῦντες); il signifie se montrer poltron, se décourager, lâcher (Lc. XVIII, 1). — καιρῷ γὰρ ἰδίῳ au temps qui convient pour cela, quand le maître du champ juge qu'il est temps de moissonner. — μὴ ἐκλυόμενοι, pourvu que nous ne nous lassions pas (cf. Mt. XV, 32; Mc. VIII, 3); une condition pour qu'on fasse la moisson, c'est de ne pas reculer devant les travaux préalables nécessaires. La persévérance dans l'énergie, malgré l'usure de la routine et de l'ennui, est la grande difficulté de la vie spirituelle. — Chrys. et d'autres ont compris que la moisson se faisait sans peine; mais Jérôme a bien vu le sens; il ajoute : *Quale est autem, ut cum peccatores quotidie in malis operibus augeantur, nos in bono opere lassemur?*

10) Conclusion, marquée par ἄρα οὖν, non pas dans l'ordre logique, mais dans l'ordre des résolutions pratiques : mettons-nous donc à l'œuvre, et l'œuvre c'est surtout la charité. — ὡς *dum* (*Vg.*), « pendant que », comme dans Lc. XII, 58 et Jo. XII, 35 [avec ἔχομεν (*Soden*); mais ἔχωμεν (ℵB.) supposant à ὡς le sens de ἕως est plus expressif]. — καιρόν l'opportunité d'agir, comme au v. 9 καιρῷ le temps opportun pour la moisson. Ces mots ne disent rien sur la proximité ou l'éloignement de la parousie. — ἐργαζώμεθα τὸ ἀγαθόν, non pas « faisons l'aumône » (*Chrys. Jér. Loisy*), mais « faisons le bien », comme Rom. II, 10. Ce sens est adopté même par Corn. et Light. qui voyaient la libéralité aux vv. 6 ss., à cause du sens propre de ἐργάζεσθαι, « produire, réaliser », et parce que τὸ ἀγαθόν (noter l'article) est synonyme de τό καλόν au v. précédent. On ne peut donc pas dire que le « bien » signifie principalement « le secours matériel dû à tout homme dans le besoin, surtout au fidèle » (*Loisy*). Il est vrai que ce bien a rapport à d'autres, mais par la charité communicative, si fortement recommandée (VI, 1-2). Le bien exerce son influence sur tout le monde, πρὸς πάντας (cf. Rom. XIV, 18), mais surtout envers ceux qui sont οἰκεῖοι τῆς πίστεως, compagnons de la même foi; cf. Eph. II, 19 συνπολῖται τῶν ἁγίων καὶ οἰκεῖοι τοῦ Θεοῦ. Par rapport à Dieu, les chrétiens sont les employés de sa maison; dans l'expression οἰκεῖοι τῆς πίστεως le sens étymologique (οἶκος, comme *domestici* de *domus*) est atténué, comme dans d'autres exemples, où le second nom est abstrait, οἰκεῖα φιλοσοφίας (STRAB. I, 13 B) etc.

11 Ἴδετε πηλίκοις ὑμῖν γράμμασιν ἔγραψα τῇ ἐμῇ χειρί. 12 Ὅσοι θέλουσιν εὐπροσωπῆσαι ἐν σαρκί, οὗτοι ἀναγκάζουσιν ὑμᾶς περιτέμνεσθαι, μόνον ἵνα τῷ σταυρῷ τοῦ Χριστοῦ μὴ διώκωνται· 13 οὐδὲ γὰρ οἱ περιτεμνόμενοι αὐτοὶ νόμον φυλάσσουσιν, ἀλλὰ θέλουσιν ὑμᾶς περιτέμνεσθαι ἵνα ἐν

ÉPILOGUE DE LA MAIN DE PAUL (VI, 11-18).

VI, 11-17. Les prédicateurs profanes et l'Apôtre de Jésus crucifié. — Paul prend lui-même la plume des mains du secrétaire auquel il dictait pour donner un dernier et solennel avis à ses chers Galates. Ils sont sollicités par des prédicateurs qui poursuivent un succès personnel, évitant la Croix et ses souffrances. Mais le véritable Apôtre ne veut connaître que la Croix. C'est là aussi qu'est le salut pour ceux qui se résoudront à suivre la même voie.

11) Le plus grand nombre des Pères, grecs et latins, a opiné que Paul avait écrit toute la lettre aux Galates de sa main. Les modernes, après Théod. de Mops. et Jér., sont d'accord sur ce point que Paul prend ici la plume pour terminer la lettre qu'il avait dictée. Il y a plusieurs autres cas semblables (I Cor. XVI, 21; Col. IV, 18). D'après II Thess. III, 17, il semble que c'était son usage constant, du moins pour la salutation qui termine. Cicéron (*Ad Attic.* VIII, 1, 1) parle d'une lettre de Pompée écrite *in extremo ipsius manu Lietz.*). Il n'y aurait jamais eu de doute sur ce point sans la difficulté de l'aoriste ἔγραψα qui n'a pas toujours été compris.

— Ἴδετε appelle l'attention sur le phénomène qui se présente ici; les caractères ou lettres sont de plus grande dimension, selon le sens normal de πηλίκοις, cf. Théod. de Mops. μείζοσιν ἐχρήσατο γράμμασιν. Car γράμμασιν au pluriel et au datif ne peut signifier que les caractères d'écriture dont Paul s' est servi non la lettre qu'il a écrite. — ὑμῖν entre πηλίκοις et γράμμασιν n'a pas tout à fait le même sens que s'il était avant ἔγραψα, ce n'est pas « je vous ai écrit » mais « j'ai écrit pour vous avec de grosses lettres ».

— ἔγραψα à l'aoriste, selon l'usage assez courant des lettres missives, cf. Philém. 19; I Jo. v, 13 (Vg. *scribo*), même au début d'une lettre, cf. *Mart Polyc.* § 1 ἐγράψαμεν ὑμῖν, ἀδελφοί, τὰ κατὰ τοὺς μαρτυρήσαντας.

La lettre était déjà écrite au moment où celui qui la reçoit entre en communication avec son correspondant. Les Latins employaient de préférence l'imparfait, nous mettrions le présent. Si toute la lettre avait été écrite de la main de Paul avec de grandes lettres, il eût été inutile de les faire remarquer. Pourquoi donc ces grandes lettres et autographes? Parce que Paul attache une grande importance à ces dernières paroles; une fois encore, il met en avant toute son autorité : ἐμφαίνων ὅτι οὔτε αὐτὸς ἐρυθριᾷ οὔτε ἀρνεῖται τὰ λεγόμενα (*Théod. de Mops.*). L'usage était établi soit dans les inscriptions, soit dans les papyrus de souligner les passages importants par de plus grandes lettres. Dans un papyrus cité par Wilcken (*Zum alexandr. Antisemitismus*, dans *Abh. d. sächs. Ges. d. Wiss.* Bd. 27, n° 23, p. 833) les paroles du juge sont en lettres plus grosses que celles des parties (*Lietz.*).

11 Voyez en quels gros caractères je vous écris de ma main.
12 Ceux qui veulent faire bonne figure dans la chair, ce sont ceux-là qui vous contraignent à vous faire circoncire, à seule fin de n'être pas persécutés à cause de la croix du Christ; 13 car les circoncis eux-mêmes n'observent pas la Loi, mais ils veulent que vous soyez

12) ὅσοι ... οὗτοι « ce sont ceux-là, et ceux-là seulement ». — εὐπροσωπῆσαι verbe inconnu, sauf cet endroit, et qui vient de εὐπρόσωπος, « de belle apparence ». On peut souhaiter faire belle figure sans être mû par la plus vile hypocrisie; il suffit pour cela de l'amour-propre. Mais la détermination ἐν σαρκί est évidemment peu favorable. Le sens est obscur. « Parmi les hommes » (*Chrys.*) est un peu superficiel. « En gens charnels » est peut-être trop dur. Cependant le mot doit avoir quelque attache avec la chair, opposée à l'esprit, et avec la chair de la circoncision au v. suivant. C'est probablement « dans l'ordre de la chair », en suivant des inspirations qui ne sont point surnaturelles, ni en esprit et en vérité.

— ἀναγκάζουσι ne peut signifier une contrainte absolue; de la part des judaïsants ce ne sont que des tentatives mais des tentatives voulues et réfléchies, comme celle de II, 3, non pas une simple conséquence de l'exemple, comme dans II, 14. On ne peut dire avec certitude dans quelle mesure les judaïsants avaient réussi auprès de certains; du moins la masse n'était pas entamée.

— μόνον « seulement », à suppléer « dans le but »... τῷ σταυρῷ τ. X., datif de la cause. C'est la même raison que v. 11. Ce que les Juifs ne peuvent tolérer chez les chrétiens, ce n'est pas leur croyance au Messie, mais leur foi en un Messie crucifié, et dont la mort assure le salut des hommes et rend la Loi surannée. Les judaïsants qui ont la bonne fortune de circoncire des gentils sont bien vus des Juifs; ils leur amènent des prosélytes, et des prosélytes circoncis on peut être sûr qu'ils seront attachés au judaïsme, quand même ils seraient négligents sur quelques points. Les Juifs ne songeront pas à regarder ces chrétiens judaïsants comme des apostats, à les exclure de la synagogue, à les maudire et à les persécuter.

13) Malgré l'autorité du ms. B, la leçon περιτετμημένοι ne peut être qu'une leçon plus facile pour περιτεμνόμενοι. Le parfait indiquerait sans conteste les Juifs circoncis (dès leur enfance), mais ce doit être aussi le sens du présent, car on ne saurait songer d'après l'ensemble à des Galates gentils qui se feraient circoncire. οἱ περιτεμνόμενοι indique donc ceux qui se circoncisent habituellement (cf. *Act. Petr. et Paul.* § 63), le groupe des circoncis, et, d'après le contexte, les judaïsants. Même ceux-là, Juifs d'origine, ne gardent pas la Loi. D'après Corn., Light., c'est parce qu'ils n'en ont cure, étant des hypocrites. Mais pourquoi toute cette catégorie serait-elle si sévèrement condamnée? Les judaïsants valaient-ils donc moins que les Juifs qui péchaient sans doute plus souvent par fanatisme (Rom. x, 2) que par hypocrisie?

Il est vrai que les judaïsants cherchent à se glorifier, mais la vanité est compatible avec une certaine sincérité. Jérôme a parfaitement compris cette psychologie : *Propter infirmitatem, inquit, carnis, Lex impleri non potest.*

τῇ ὑμετέρᾳ σαρκὶ καυχήσωνται. [14] ἐμοὶ δὲ μὴ γένοιτο καυχᾶσθαι εἰ μὴ ἐν τῷ σταυρῷ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, δι' οὗ ἐμοὶ κόσμος ἐσταύρωται κἀγὼ κόσμῳ. [15] οὔτε γὰρ περιτομή τι ἔστιν οὔτε ἀκροβυστία, ἀλλὰ καινὴ

Unde et Iudaei praecepta magis hominum et doctrinas, quam Dei mandata custodiunt, neque corporalem facientes Legem, impossibile quippe est; neque spiritualem, quam non intelligunt. Unde hoc est omne quod student, quod agant, quod nituntur, ut apud Iudaeos de vestrae carnis iniuria glorientur, et iactitent suo Gentes magisterio circumcisas. Les judaïsants, pas plus que les Juifs, n'arrivent à observer toute la Loi; étant chrétiens, ils devraient comprendre plus aisément qu'une loi si difficile à observer ne saurait être dans les desseins de Dieu le moyen donné pour le salut. Alors pourquoi s'obstinent-ils à circoncire les gentils? parce qu'ils sont fiers de ces recrues pour la cause du judaïsme. L'intérêt national, la satisfaction d'être bien vus des chefs les aveuglent. Ils regardent comme tous les Juifs la circoncision comme nécessaire au salut et ils la prêchent aux gentils comme telle, sans quoi ils n'auraient aucune chance de se glorifier dans leur chair, c'est-à-dire par le caractère sensible de la circoncision imprimé dans la chair. Et cette glorification elle-même n'est pas nécessairement de l'hypocrisie. Ils croient avoir fait œuvre pie, et ils en sont fiers. Le contraste que va marquer l'Apôtre prouve surtout que l'objet de leur glorification est mal choisi, non que l'intention soit pure hypocrisie. Il est toujours plus facile à un groupe de se faire illusion sur la pureté de ses intentions qu'à des particuliers. Quand on travaille pour un intérêt commun, fût-ce dans un esprit sectaire, l'hypocrisie est moins consciente. Les judaïsants croyaient bien mériter d'une cause religieuse. Il leur manquait surtout l'intelligence et le goût des choses de Dieu; aussi leur activité se déploie dans la chair, triomphe dans la chair... des autres. — Qu'il y ait eu dans la conduite des judaïsants de Galatie plus ou moins d'insincérité ou d'inconséquence, s. Jacques n'y est pour rien. M. Loisy dit ici « Jacques et les judaïsants », alors que Jacques avait promis de ne point gêner l'apostolat de Paul chez les gentils (II, 6 ss.), et assurément, s'il avait manqué à sa parole, Paul ne se serait pas cru obligé à plus de ménagements envers lui qu'envers Pierre.

14) Les judaïsants se complaisent dans un ordre de choses purement humain, y cherchent leur gloire et rougissent de la croix. Paul ne se glorifie que dans la croix. L'éclat de la Croix du Christ chez les chrétiens et l'admiration qu'ont excitée parmi eux ces paroles ardentes nous voilent la hardiesse du contraste : au moment où Paul écrivait, la croix n'était qu'un gibet, une potence, et la mort sur la croix une ignominie; et c'est dans la croix seulement que Paul se glorifie, y clouant le monde avec ses attraits, et s'y attachant lui-même avec sa chair de péché. — ἐμοὶ δέ oppose aux prédicants qui se font une réputation aux dépens des Galates celui qui fut leur apôtre. — μὴ γένοιτο avec l'infinitif est une construction de la Bible grecque, Gen. XLIV, 7. 17; Jos. XXII, 29; XXIV, 16; I Regn. XXI, 3; I Macch. IX, 10; XIII, 5, mais d'après un usage de la langue classique : ὦ Ζεῦ μέγιστε, λαβεῖν μοι γένοιτο αὐτόν (Xén. *Cyr.* VI, 3, 11; cf. Alciphr. *epp.* I, 26). — ἐν τῷ σταυρῷ, non pas

circoncis pour se glorifier dans votre chair. 14 Quant à moi, puissé-je ne me glorifier que dans la croix de notre Seigneur Jésus-Christ, par laquelle le monde a été crucifié pour moi, et moi pour le monde! 15 Car la circoncision n'est rien, et le prépuce n'est rien; il n'y a

« dans les souffrances que j'ai endurées pour le Christ » (cf. II Cor. XII, 9 s.), mais dans la croix où Jésus-Christ est mort pour sauver les hommes, dans la croix qui est le scandale des Juifs, à cause de la honte d'un supplice infamant, et à cause de l'efficacité salutaire de cette mort, qu'ils ne veulent pas reconnaître, mais qui est le point central du véritable évangile (III, 1). — δι' οὗ pourrait se rapporter à Jésus, mais il est plus naturel de le faire dépendre de σταυρός, du *nomen regens* plutôt que du génitif qui suit. D'ailleurs la croix est le moyen, l'instrument de la crucifixion; Paul ne pouvait être crucifié *par* Jésus-Christ, mais *en* lui ou *avec* lui. C'est le sens des Grecs; les Latins, obligés de suivre la traduction *per quem*, reviennent au même sens : par Jésus en tant que crucifié, par sa crucifixion, par sa croix (*Corn.*). — κόσμος et κόσμῳ sans article, étant en soi une unité déterminée. Ce n'est pas le monde des êtres humains ou tout le monde comme la création bien ordonnée de Dieu, mais, puisque l'idéal de Paul est opposé à celui des judaïsants, la sphère des jouissances et des ambitions qu'il caractérisait par ἐν σαρκί (VI, 12). Ce monde est mort pour lui, et d'une mort infâme, si bien qu'il ne fera rien pour lui plaire ni pour éviter ses rigueurs; et lui Paul est mort aussi d'une mort que le monde tient pour abjecte, si bien que le monde tenterait en vain d'avoir accès dans son âme (II, 20); cf. Col. II, 20 εἰ ἀπεθάνετε σὺν Χριστῷ ἀπὸ τῶν στοιχείων τοῦ κόσμου, où l'on voit que dans la pensée de l'Apôtre, ce qu'il dit de lui-même devrait être le fait de tout chrétien. « C'est là pour Paul une vérité mystique à l'égard de laquelle il n'admet pas les protestations de la réalité historique ou psychologique » (*Loisy*). Mais quelles réalités fécondes et quelle psychologie glorieuse sont sorties de cette vérité mystique!

15) Le début reprend l'idée de V, 6; il n'est pas étonnant que notre texte, plus nerveux et plus concis, ait été allongé par des copistes d'après V, 6. On a donc lu ἐν γὰρ Χριστῷ Ἰησοῦ οὔτε au lieu de οὔτε γάρ, qui suffisait après ce qui venait d'être dit de la croix de Jésus, et mis ἰσχύει plus expressif, mais moins radical, au lieu de ἐστίν. Dans V, 6, l'opposition était entre deux systèmes religieux, celui de la circoncision et celui de la foi (avec la charité). Ici on voit les choses de plus haut, par masses plus compactes. La circoncision et le prépuce appartiennent à ce monde naturel qui n'existe plus, comme monde du péché, et en face se présente la créature nouvelle, *dans l'ordre* du salut. — γάρ : on ne peut se glorifier que dans la Croix, *car* le sujet de glorification des judaïsants ne compte pas, non plus d'ailleurs que le prépuce, qui appartient au même ordre purement charnel. — καινὴ κτίσις, comme II Cor. V, 17, expression qui était probablement dès lors employée par les Juifs d'un païen qui se faisait circoncire, בְּרִיָּה חֲדָשָׁה, (*Schoettgen*, I, 338, 704), donc κτίσις, dans le sens de créature (Rom. I, 25; Heb.

κτίσις. [16]καὶ ὅσοι τῷ κανόνι τούτῳ στοιχήσουσιν, εἰρήνη ἐπ' αὐτοὺς καὶ ἔλεος, καὶ ἐπὶ τὸν Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ.

[17]Τοῦ λοιποῦ κόπους μοι μηδεὶς παρεχέτω, ἐγὼ γὰρ τὰ στίγματα τοῦ Ἰησοῦ ἐν τῷ σώματί μου βαστάζω.

[18] Ἡ χάρις τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ μετὰ τοῦ πνεύματος ὑμῶν, ἀδελφοί· ἀμήν.

IV, 13), non de création. Paul s'empare de ce terme, beaucoup plus juste d'après son évangile, puisque le chrétien mort avec le Christ commence une vie nouvelle, animée d'un principe nouveau. Si ce passage se trouvait réellement dans une *Apocalypse de Moïse*, il y aura été placé d'après notre épître, car il est tout à fait invraisemblable que Paul ait fait une citation dans ces quelques mots écrits de sa main, et quelle citation! il serait plus juste de dire qu'il s'est cité lui-même (v, 6). On produit sur ce sujet Photius, *Amphil.* qu. 183; G. Syncelle, *Chronogr.* p. 27. Dans la table des citations d'Euthalius (deuxième moitié du VII[e] siècle), cette sentence est citée comme de Μωϋσέως ἀποκρύφου (v. SODEN, *Die Schriften des N. T.* I, 660). En tout cas il n'est pas question de l'*Assumptio Mosis* (contre *Sieffert*), 6 ans environ ap. J.-C. (cf. *RB.* 1905, p. 481 ss.), mais d'un apocryphe de basse époque.

16) Le v. 15 a la fermeté et la concision lapidaire d'un principe. Paul le compare à une indication du chemin qu'on doit suivre. Comme le sens propre de κανῶν est « règle », instrument dont on se sert pour tracer droit, et non pas « corde », « fil conducteur », il faut prendre ici ce mot au sens métaphorique de règle de conduite; le mot στοιχήσουσιν ne prouve pas que κανῶν est à prendre au sens propre, mais simplement que l'écrivain suit sa métaphore par un mot approprié (avec *Corn.* contre *Light. Sieff.*) — ὅσοι « tous ceux », et il est certain que le canon vaut pour tout le monde, mais comme Paul s'adresse aux Galates, il s'agit de ceux d'entre eux qui voudront se conformer à la règle qu'il leur donne, marcher en ligne droite selon son indication. Sur ceux-là donc, εἰρήνη et ἔλεος, comme une promesse, ou plutôt comme un vœu, car la fin d'une lettre est le moment pour exprimer des souhaits. L'ordre ἔλεος et εἰρήνη (I Tim. I, 2; II Tim. I, 2; Jude, 2; II Jo. 3) est plus rationnel, la paix étant le résultat de la miséricorde accordée par Dieu. Mais dans l'ordre des faits on peut regarder la paix comme l'état qui permet à Dieu de répandre ses bénédictions, qui viennent de sa miséricorde. L'Israël de Dieu, pour qui a lu l'épître aux Romains (Rom. IX, 6), et même d'après les principes posés ici même (III, 29), est tout le peuple chrétien, le véritable Israël, non selon la chair (I Cor. X, 18), mais selon les desseins de Dieu. La difficulté est d'expliquer καί avant ἐπί τ. Ἰ. τ. Θ. Il n'est pas explicatif (*Light* et *Corn.*), dans le sens de « à savoir » que rien ne suggère ici, mais simplement copulatif, ouvrant un plus large horizon. Ce qui est vrai des Galates fidèles l'est aussi de tout le peuple chrétien; idée de l'Église qu'il faut retenir.

17) Ce souhait sera-t-il réalisé par la docilité des Galates? Quoi qu'il en soit, Paul ne supporterait pas que désormais on lui cherche chicane, ou, littéra-

que la créature nouvelle. [16]Et tous ceux qui suivront cette règle, paix sur eux et miséricorde, et sur l'Israël de Dieu.

[17]Désormais que personne ne me cause d'ennuis, car je porte sur mon corps les marques de Jésus.

[18]La grâce de notre Seigneur Jésus-Christ soit avec votre esprit, frères. Amen!

ralement, on lui cause des ennuis. — τοῦ λοιποῦ, « à l'avenir » comme Eph. VI, 10; *de cetero* (*Vg.*) serait τὸ λοιπόν. — κόπους παρέχειν, comme Mt. XXVI, 10; XIV, 6; Lc. XI, 7; XVIII, 5. — Qu'on ne dise plus qu'il n'est pas le vrai serviteur de Jésus-Christ; il porte sur son corps les marques de sa dépendance et de sa fidélité. — στίγματα sont des marques, souvent de véritables tatouages ou des brûlures, usitées dès les temps préhistoriques, plus tard lettres ou signes, qui exprimaient l'appartenance d'un esclave à son maître, d'un soldat à l'armée, d'un dévot à son dieu ou à sa déesse. Ce dernier usage n'était point distinct des autres, du moins chez les anciens; on marquait les esclaves d'un temple comme les autres, Hérod. II, 113 ὁτέῳ ἀνθρώπων ἐπιβάληται στίγματα ἱρά, ἑωυτὸν διδοὺς τῷ θεῷ, οὐκ ἔξεστι τούτου ἅψασθαι. C'est comme esclave de Jésus-Christ que Paul allègue les marques qu'il a reçues, c'est-à-dire les mauvais traitements qui ont laissé des traces dans sa chair, et qui prouvent qu'il est bien le serviteur du Christ (II Cor. XI, 23 ss.). Ces marques qu'un esclave cachait soigneusement, l'Apôtre les « porte » comme des trophées (*Chrys.*). Deissmann (*Bibelstudien.* p. 270) a fait un rapprochement intéressant avec un papyrus gréco-démotique de Leyde dont le grec porte : Μή με δίωκε ὧδε. ανοχ|παπιπετ[ου] μετουβανας· βαστάζω τὴν ταφὴν | τοῦ Ὀσίρεως καὶ ὑπάγω | καταστῆσαι αὐτὴν ἐς | Ἄβιδος, καταστῆσαι εἰς Τάστας καὶ καταθέσθαι | εἰς [Ἄλ]χας. ἐάν μοι ὁ δεῖνα κόπους παράσχῃ προσ | ρέψω (προσρίψω?) αὐτὴν αὐτῷ, c'est-à-dire : « Ne me poursuis pas, un tel. Je suis Papipetou Metoubanas; je porte la bière d'Osiris et je vais la déposer à Abydos, la déposer à Tastas, et l'ensevelir à Alchas; si un tel me fait des ennuis, je la jetterai contre lui ». La ressemblance, c'est qu'on oppose une protection surnaturelle à des vexations; mais l'Égyptien ne se contente pas d'être protégé, il menace, ce dont il n'y a aucune trace dans Paul, et l'arme de l'Égyptien est un talisman, tandis que Paul allègue pour sa défense les traces corporelles de souffrances qui font de lui le serviteur éprouvé du Christ. Il faut laisser à M. Loisy la responsabilité de son exégèse : « Ce n'est pas de prière qu'il s'agit, mais bien plutôt de menace... La marque de Jésus protège son ministre, et malheur à qui tourmenterait celui qui est ainsi gardé! » Il suffirait de dire que refuser de reconnaître l'autorité de Paul, serait manquer d'égard à un serviteur du Christ, et rejeter le message du Christ lui-même. On sait que depuis la grâce accordée à s. François d'Assise, le mot de stigmates a pris dans l'Église un sens nouveau. — Soden ajoute κυρίου avant Ἰησοῦ.

18, Salut final. — Paul ne termine pas par une menace, mais par un souhait affectueux. — μετὰ τοῦ πνεύματος ὑμῶν n'est point une de ses formules

normales, mais elle n'est pas non plus sans exemple; cf. Philém. 25; II Tim. IV, 21. Il ne s'adresse pas seulement à une élite de spirituels; tous les chrétiens ont reçu l'Esprit qui leur donne comme une seconde nature plus divine. Ici il est en effet bien clair que πνεῦμα n'est pas l'Esprit divin en lui-même. Ce souhait termine bien une épître où la vie de l'esprit joue un si grand rôle, comme étant le caractère du christianisme, en opposition avec des observances charnelles.

TABLES

TABLE DES PROLÉGOMÈNES

Pages.

AVANT-PROPOS III

BIBLIOGRAPHIE.

Textes VII

Commentaires sur l'Épître aux Galates VIII

INTRODUCTION XIII

CHAPITRE I^er^. — Les destinataires de l'Épître. — Lieu d'origine et date.... XIII

CHAPITRE II. — Les adversaires de Paul chez les Galates. Quels étaient ces judaïsants XXIX

CHAPITRE III. — Thème et composition de l'Épître. Comparaison avec l'Épître aux Romains LIX

CHAPITRE IV. — Le thème positif de l'Épître aux Galates et l'argumentation LXIX

CHAPITRE V. — Authenticité, Intégrité, Critique textuelle LXXIX

TABLE DES PÉRICOPES

		Pages.
	I, 1-5. SALUTATION	1
CHAPITRE I^er^.	1-5. — Salut de Paul, Apôtre par l'autorité et la désignation de Dieu, aux églises de Galatie	1
	I, 6-10. EXPOSITION	4
—	6-10. — Il n'y a qu'un évangile du Christ, et c'est celui qui a été prêché aux Galates	4
	I, 11-II, 21. PREMIÈRE PARTIE : L'ÉVANGILE DE PAUL EST L'ÉVANGILE DE JÉSUS-CHRIST	9
	11-24. Premier point de la discussion personnelle : Paul n'a pas reçu son évangile des hommes, mais de Dieu	9
—	11-12. — L'évangile de Paul n'est point une doctrine humaine; il le tient d'une révélation spéciale	9
—	13-14. — Les antécédents de l'Apôtre dans le judaïsme	11
—	15-17. — Paul reçoit sa mission de Jésus-Christ	13
—	18-21. — Relations de Paul avec les Apôtres	17
—	22-24. — Impression produite par l'activité de Paul dans les Églises de Judée	20
	II, 1-10. **Deuxième point de la discussion personnelle : l'évangile de Paul a reçu l'approbation des anciens Apôtres**	21
CHAPITRE II.	1-2. — Invité par une révélation, Paul va exposer son évangile aux notables de Jérusalem	22
—	3-10. — Comment la question de l'apostolat des gentils fut résolue à Jérusalem	27
	11-21. Troisième point de la discussion personnelle : Paul défend les principes de l'évangile, sur lesquels il est d'accord avec Pierre, contre les conséquences qu'on pourrait tirer de la pratique de Pierre à Antioche	40
—	11-14. — L'incident d'Antioche	41
—	15-21. — Les Juifs convertis au christianisme ne doivent pas revenir à la Loi	45

III, 1-V, 12. DEUXIÈME PARTIE : L'ÉVANGILE DE PAUL EST CONFORME AUX PROMESSES DE L'ANCIEN TESTAMENT..... 54

CHAPITRE III. 1-5. — Les Galates ont reçu l'Esprit-Saint en suite de leur foi, sans les œuvres..... 56

— 6-9. — C'est par la foi qu'on obtient la bénédiction d'Abraham..... 63

— 10-12. — La Loi au contraire ne procure ni bénédiction, ni justification; c'est un régime de malédiction..... 67

— 13-14. — Le Christ délivre de la malédiction de la Loi et procure ainsi la bénédiction..... 71

15-29. **La promesse, testament en faveur des fidèles du Christ, que la Loi ne pouvait ni annuler ni compléter**..... 74

— 15-16. — La promesse est semblable à un testament en faveur de la postérité d'Abraham qui est le Christ..... 74

— 17-18. — La Loi donnée longtemps après la promesse ne pouvait l'annuler..... 79

— 19-24. — La Loi ne fut qu'une contrainte temporaire en attendant l'accomplissement de la promesse..... 82

— 25-29. — Conclusions principales (de III, 15-29) : les fidèles unis au Christ sont la postérité d'Abraham, les héritiers du testament..... 91

CHAPITRE IV. 1-7. — Jusqu'au Christ, les hommes étaient comme des mineurs en tutelle; maintenant ils peuvent être des fils..... 95

— 8-11. — Accepter la Loi serait se remettre en esclavage..... 100

— 12-20. — L'Apôtre et ses chers fils dans le Christ; souvenir du passé, anxiété présente..... 110

— 21-30. — Le christianisme est une nouvelle disposition qui remplace l'ancienne..... 118

— 31-V, 12. — **Conclusion pratique des principes posés**..... 132

— 31-V, 6. — Il faut choisir : toute la Loi sans le Christ, ou la foi au Christ avec la charité..... 132

CHAPITRE V. 7-12. — Se tenir en garde contre les meneurs, qui mériteraient un juste châtiment..... 139

V, 13-VI, 10. TROISIÈME PARTIE : RECOMMANDATIONS POUR LA VIE CHRÉTIENNE.. 144

— 13-15. — A elle seule la charité remplit la loi..... 145

— 16-25. — Les œuvres de la chair et le fruit de l'esprit..... 146

CHAPITRE VI. 1-6. — Dans quels sentiments doit s'exercer le zèle..... 155

— 7-10. — Motif suprême de bien agir, la perspective du jugement..... 159

ÉPILOGUE DE LA MAIN DE PAUL..... 162

— 11-17. — Les prédicateurs profanes et l'Apôtre de Jésus crucifié..... 162

— 18. — Salut final..... 167

INDEX DES MATIÈRES PRINCIPALES

Abba! Père! 104 s.
Abraham; bénédictions, 62 ss.
— sa foi, sa justice, 66 s.
— (enfants d'), 65.
Adoption par Dieu, 103.
Aliments, XLVII, 40.
Allégorie :
comme argument, 118 ss.
différence avec le type, 123.
Anges (leur ministère dans la Loi), 83 s.
Antioche (de Pisidie), XV ss.
Antioche de Syrie, 41 ss.; *passim*.
Apostolat : des Juifs et des gentils, 36 s.; 38.
Apôtre, 1 s.
Arabes, 125.
Arabie, 16.
Attis, 136.
Authenticité de l'épître, LXXIX ss.
Autographe à la fin des lettres, 162.
Autorité dans l'Église, 27.

Baptême, 92 s.
Barnabé, XVI; 24.

Celtes, XIII.
Céphas, 41.
Chair, 59; 161.
— (œuvres de la), 149 ss.
Charité, 145; 151; 156; 161.
Christ : héritier de la promesse, 77 ss.
— objet d'amour, 52.
— union dans le Christ, 93.
Chronologie des patriarches, 80.
— de Paul, 22 s.
Chutes (des chrétiens), 155.
Cilicie, 19 s.
Circoncision, 28.
— entrée dans le Judaïsme, 135.
— Paul ne la prêche pas, 141 s.
Citations :
— de Deutéronome, XXI, 23, 72 s.
— de Genèse, XV, 6, 62 s.
— d'Habacuc, II, 4, 69.
Collectes, LIII.
Conception virginale, 103.
Concile de Jérusalem, XXXIV; XLIII XLVI; 23 ss.
Conversion de s. Paul, LXXIII; 14.
Créature nouvelle, 165.
Critique textuelle, LXXXIII s.
— de II, 4 s.
— de IV, 25.
— de V, 1.
Croix : objet de scandale, 142.
— elle sépare du monde, 165.
Curateurs, 97.

Damas, 14; 16.
Date de l'épître, XXVII.
Datif : *commodi*, 37; 134.
— dépendant du verbe composé, 43.
Derbé, XV.
Dieux du paganisme, 104.
Discordes chez les Galates, 146.
Discours de Paul à Antioche, 45 s.

Ébionites, LVIII.
Éléments du monde, 99 ss.
Espérance (objective), 187.
Esprit-Saint, 59; 103 s.
Esprit, synonyme de grâce, 137; 147.
Évangile, 5 s.; 9; 10; 54 s.

Fêtes des Juifs et des chrétiens, 109.
Foi, chrétienne, 52; *passim*.
— agissant par la charité, 139.
— dans l'Ancien Testament, L; 63 s.; 70; 88 s.
Fruit de l'Esprit, 151 ss.

Galates, XIII ss.
— leur langue, XXV.
— leur religion, XXVI.
— leur caractère, 110 ss.
Galatie, XIII ss.; 1; 33.
Gaulois, XIII; XXIII.
Gematria, 127.
Gentils, 15; 46; *passim*.
Germains, XXVI.
Gratitude envers les catéchistes, 158.

Humanité, avant le Christ, 95 ss.
— dans le Christ, 93.
Hypocrisie des judaïsants, 164.

Infirmité de Paul, 112.
Inscriptions sur la Galatie, XVIII s.
Isaac, 131.
Ismaël, 131.

Jacques de Jérusalem, XXXIII; XLIX; LI; LIV; 18 s.; 42.
Jacques, fils de Zébédée, 22 s.
Jérusalem, 17.
— voyages de Paul, 23 s.
Jérusalem céleste, 128.
Judaïsants, XXIX ss.; 31; 32; *passim*.
Judée (églises de), 20.
Justification, 47 s.; 69; 91; 136; 137.

Lettres, plus grosses, 162.
Levain, 140.
Liberté chrétienne, 144.
Loi ancienne : 50; *passim*.
— donnée par le ministère des anges, 83.
— infirme et indigente, 107.
Loi nouvelle, 51; 157.
Lutte de la chair et de l'esprit, 147 s.
Lycaonie, XV.
Lystres, XV.

Malédiction : à propos de la Loi, 67 s.
— J.-C. en délivre, 71 s.
Marcion, LXXXII.
Médiateur, 84 s.
Moisson de bonnes œuvres, 160.
Moquerie envers Dieu, 159.
Mutilation volontaire, 143.

Nazaréens, LVI s.
Notables dans l'Église, 26 ss.

Observances juives et païennes, 108 s.
Œil mauvais, 56 s.
Opportunisme reproché à Paul, 30 s.

Paganisme, 144.
Passages obscurs, LXVI.
Pauvres de Jérusalem, 39.
Péché, 48 s.
— ses rapports avec la Loi, 82.
Pécheurs, 46.
Pédagogue, 90 s.
Persévérance, 161.
Pharisiens, LV.
Pierre, 17; 37; 41.
Pisidie, XV.
Préceptes noachiques, XLVII.
Préexistence du Christ, 102.
Prologues anciens, XXX.
Promesse de Dieu, 74; *passim*.
Protestants (l'épitre et les), LXIX.
Provinces romaines, XVII.
Puissance paternelle, 97.

Rabbinisme, LXXVI.
Relatif accusatif, 52.
Religions anciennes, 100; 105.
Révélation accordée à Paul, 14; 25.

Sara, figure de Sion, 129.
— figure de l'Église, 130.
Secte (esprit de), 164.
Semailles charnelles ou spirituelles, 160.
Sens spirituel de l'Écriture, LXXV ss.; 118 ss.
Servitude de charité, 145.
Sinaï, 125 ss.
Stigmates, 167.
Syrie, 19 s.

Talisman, 167.
Timothée, 29 ss.
Tutelle, 97.

Vaine gloire, 154.
Vocation à l'apostolat, 14.

Zèle, 155.

INDEX DES MOTS GRECS EXPLIQUÉS DANS LE COMMENTAIRE

Ἀββᾶ 104
αἷμα 15
αἱρέσεις 151
αἰών . . . . . 3 s.
ἀκαθαρσία 150
ἀκοή . . . . . 58 s.
ἀκυροῦν 80
ἀλλάσσειν 118
ἀλληγορεῖν 123
ἄλλος 5
ἁμαρτωλοί 46; 49
ἀναγκάζειν 28; 45; 163
ἀναστατοῦν . . . . . 143 s.
ἀναστροφή 11
ἀνατίθεσθαι 25
ἄνθρωπον (κατὰ) . . . . . 9 s.
ἀπό 2
ἀπολαμβάνειν 103
ἀπόστολος 2
ἄρα (ou ἆρα) . . . . . 49 s.
ἀρέσκειν 8
ἄρτι 7; 8
ἀσέλγεια 150
ἀσθένεια 112
ἀφορίζειν 13
ἀφορμή 145

βασκαίνειν 57

γάρ 9; 91; 145
γένος 12

δέ (explicatif) 149
διά 2; 112
διαθήκη 75; 79; 124
δικαιοῦν 47
διό 133
διχοστασίαι 151
δοκοῦντες (οἱ) 26; 33; 35; 37

ἐγκόπτειν 139
εἴγε καί 61
εἰ μή 6; 18
εἰδωλολατρεία 150
ἐκπίπτειν 137
ἐκπτύειν . . . . . 113 s.
ἐνάρχεσθαι 59
ἐνεργεῖν 37
ἐνέχεσθαι 135
ἕνι 93
ἐξαποστέλλειν 102; 104
ἐπιδιατάσσεσθαι 75
ἐπιτελεῖν . . . . . 59 s.
ἐπίτροπος . . . . . 96 s.
ἔργα 47
ἐριθεία 150
ἕτερος 5

ζηλοῦν 115
ζηλωτής 13

ἰδιάν (κατὰ) 26
ἵνα métabatique 147
ἰουδαΐζειν 45
Ἰουδαισμός 11
ἱστορεῖν 17

καλεῖν 14
καταργεῖν 136
καταρτίζειν 155

κατεγνωσμένος 41
κῶμος 151

μεσίτης . . . . . 84 s.
μεταστρέψαι 6
μετατίθεσθαι . . . . . 4 s.
μή πως 26
μυκτηρίζειν 159

οἰκονόμος . . . . . 96 s.
ὅτι 103

παρά . . . . . 6 s.
παραβάσις 82
παραβάτης 50
παρείσακτος . . . . . 31 s.
πάσχειν 60
πατρικός 12
πείθειν 8; 139
πεισμονή 139
πορνεία 150
προγράφειν . . . . . 57 s.
προθεσμία 97
προκοπτεῖν 12
προσανατίθεσθαι 15; 36
πρόσωπον . . . . . 34 s.
πρότερον (τὸ) 113
πτωχοῖ (οἱ) 39

σάρξ 15; 145
σπέρμα . . . . . 76 s.
στήκειν 134
στίγματα 167
στοιχεῖα . . . . . 99 ss.
συγκλεῖν 88
συνιστάνειν 50
συστοιχεῖν 127

ὑπόκρισις . . . . . 43 s.

φαρμακεία 150
φθορά 160
φρουρεῖν 89

χρηστότης 152

Imprimé en France
TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET Cie. — MESNIL (EURE). — 1942.

CATHOLIC THEOLOGICAL UNION
BS2685.L31942 C001
SAINT PAUL 4. ED. PARIS

3 0311 00024 5006

53370

WITHDRAWN

DEMCO

S0-CKY-650